

MARTIN C. PUTNA

# JÁNOS NEVÉBEN

Kereszténység és homoszexualitás:  
INTEGRÁCIÓS KÍSÉRLETEK

KALLIGRAM





Martin C. Putna könyve szellemes vaslogikával mutatja be a „meleg teológián” belül érzékelhető szeparációs és integráló törekvéseket, az egyházszervezeti, a társadalmi-politikai, a szentírás-tudományi, a történeti-antropológiai, a spirituális-antropológiai és a szentségtani integráció lehetőségeit és min-tázatait. A merész problémafelvetés olyan érzékeny témákat is érint, mint pl. a sámánista szexuálmisztika, a meleg érzékenység imádságoskönyvei, az azonos neműek házassága, a barátság megáldásának rítusa, Jézus metaforikus melegsége, vagy a homocon és queer irányulások ellenséges szembenállása.







Martin C. Putna  
János nevében





Martin C. Putna

# János nevében

Kereszténység és homoszexualitás:  
integrációs kísérletek

KALLIGRAM  
Pozsony, 2015

A fordítás a következő kiadás alapján készült:

Martin C. Putna: *Křesťanství a homosexualita: Pokusy o integraci*,  
Praha, Torst, 2012.

Fordította

Csehy Zoltán

Lektorálta

Doc. Dr. Zdeněk R. Nešpor

Doc. Dr. Ivan O. Štampach

© Martin C. Putna, 2012

Hungarian translation © Zoltán Csehy, 2015

ISBN 978-80-8101-871-8

# Tartalom

7

Bevezetés:  
Esküdt ellenségek?

31

Kísérletek  
az egyházzervezeti integrációra:  
a Metropolitan Community Church és a Dignity,  
a liberális felekezetek és a befogadó egyházközösségek,  
„szeparatisták” kontra „integrálódók”

59

Kísérletek  
a társadalmi-politikai integrációra:  
a homoconok és queer ellenlábasaik

77

Kísérletek  
a szentírás-tudományi integrációra:  
szentírástudomány  
a Leviták könyvétől a „meleg Jézusig”

97

Kísérletek  
a történeti-antropológiai integrációra:  
„melegek a középkorban”  
kontra „romantikus barátságok”

117

Kísérletek  
a spirituális-antropológiai integrációra:  
sámánista szexualmisztika  
kontra a meleg érzékenység imádságoskönyvei

147

Kísérletek  
a szentségtani integrációra:  
az azonos neműek házassága  
és a barátság megáldása között

169

Befejezés:  
cseh hagyomány kontra nyugati áramlatok

177

Utóirat a magyar olvasóhoz

185

Felhasznált irodalom

197

Névmutató

201

Summary  
Christianity and Homosexuality:  
Attempts on Integration

## Bevezetés: Esküdt ellenségek?

„Jaj nektek is, törvénytudók, mert megterhelitek  
az embereket elhordozhatatlan terhekkel,  
de magatok egyetlen ujjal sem érintitek azokat.”  
(Lukács 11, 46)

A kereszténység és a homoszexualitás mind egyéni, mind csoportidentitásként a mai világban egyértelműen egymás esküdt ellenségeinek tűnnek. Ez egyrészt azok miatt a bibliai szöveghelyek miatt alakult így, melyekre a kereszténység a homoszexualitás elutasításakor hagyományosan hivatkozik,<sup>1</sup> másrészt a teológia tekintélyelvűségek okán, ugyanis a kereszténység katolikus ága ezekhez igazodik: ilyen Aquinói Szent Tamás *A teológia foglalatata* című műve, mely a közelmúltig a katolikus teológiai gondolkodás hivatalos forrásának számított.<sup>2</sup> Emellett szól a hosz-

1 Ezek felsorolását lásd később, a szentírás-tudományi fejezetben.

2 *A teológia foglalatában* a „vitium contra naturam” (természet elleni véték) úgy értelmeződik, mint „maximum peccatum inter species luxuriae” (a kicsapongás területén a legnagyobb bűn), vagyis rosszabb, mint egy „szokványos” paráznaság vagy

szú évszázadok történelmi tapasztalata, melyek során az azonos neműek közti szexuális megnyilvánulásokat szodómiaként bélyegezték meg, illetve az egyház és az állam közreműködésével büntették (a katolikusok, a pravoszlávok és a protestánsok egyaránt), még hozzá olykor halálbüntetéssel,<sup>3</sup> és emellett szól az utóbbi évtizedek történelmi tapasztalata is, amikor a homoszexuálisok modern emancipációs mozgalma formálódott, amely természetesen különösen ellenségesen határolódott el a hagyományos társadalmi struktúráktól, kivált az egyháztól – jobbra nem lévén semmilyen hatalmi eszköz a kezében – főként retorikai síkon.

Erről mi sem mondhatna többet, mint a mai nyugati világ nyilvánosságának színtere, melyen – más ideológiai konfliktusok mellett – „kulturális háború” zajlik a hagyományos egyház képviselői és a homoszexualitás szószólói közt, s míg utóbbiak a homoszexualitás társadalmi emancipációjának megakadályo-

házasságtörés, ugyanis „per illud homo ipsius naturae legem circa rei venereae usum constitutam, transgreditur” (általa az ember áthágja magát a természeti törvényt, mármint azt, amit az a nemi dolgokban megszabott) – *A teológia foglalatja*, II, II, quaest. CLIV, art. XII.

- 3 Az üldöztetésnek a történetéről lásd az alábbi tanulmányokat: Gisela Bleibtreu-Ehrenberg: *Tabu: Homosexualität: Geschichte eines Vorurteils*. Frankfurt am Main, S. Fischer 1978; illetve Brigitte Spreitzer: *Die stumme Sünde. Homosexualität im Mittelalter*. Göppingen, Kümmerle Verlag 1988; de még számos idevágó munkát sorolhatnánk.

zásán fáradoznak, az előbbieket az egyház társadalmi befolyását igyekeznek megnyirbálni. Az egyik térfélen főként többé-kevésbé explicit keresztény háttérrel rendelkező politikai pártok állnak, melyek az európai és amerikai parlamentekben azon ügynököknek, hogy meggátolják az azonos neműek párkapcsolatának legitimitását biztosító törvények elfogadását. A másikon elsősorban a radikális társadalmi alternatívák szószólói találhatók – a homoszexualitást pártoló aktivisták és velük együtt a feministák, ökológusok, a multikulturalizmus hangadói és mások –, akik ezzel szemben a parlamentben azon igyekeznek, hogy olyan törvények szülessenek, melyek korlátozzák az egyházi intézmények pozícióit és a társadalmi szimbólumhasználatot.

Ez a háború az euroatlanti kultúrkör különböző régióiban különböző intenzitású. A folyamat kezdeményezője és a legélénkebb hadszíntér maga az Egyesült Államok, ahol ez a háború még a huszonegyedik század elején is közvetlenül és óriási mértékben befolyásolja a társadalmi és politikai életet a helyi közösségek szintjétől kezdődően egészen a parlamenti és elnökválasztásig vagy a nagy üzleti korporációk, illetve kulturális intézmények stratégiáig, melyekben kisebb-nagyobb mértékben – megint csak különböző intenzitással – a lakosság számottevő része érdekelt.<sup>4</sup>

4 Lásd: Martin C. Putna: *Obrazy z kulturních dějin americké religiozity*. Praha, Vyšehrad 2010.

Ezzel szemben Nyugat- és Közép-Európában ez a háború sokkal békésebben zajlik, sokkal inkább válik csupán bizonyos érdekközösségek ügyévé, miközben a társadalom nagy szegmensét, mely sem vallásilag és/vagy hagyományelvűségből, sem meleg és/vagy „hagyományellenes” aktivizmusából fakadóan nem vált érdekeltté, vajmi kevéssé érinti. Kivált a liberális protestáns tradíció uralta országokban (Németország, Hollandia, Nagy-Britannia, Skandinávia) alakult ki viszonylag gyorsan egyfajta kölcsönös csendes tolerancia. Ezzel szemben Kelet- és Délkelet-Európa országaiban, ahol máig a katolikus vagy pravoszláv egyház uralma dominál, ez a kulturális hadviselés nem kapott látványosabban erőre, mivel a másik fél túlságosan gyenge, és csak mostanság formálódik.<sup>5</sup>

Noha a hatékonyság foka más és más – a tipikus megnyilvánulások gyakorlatilag mindig azonosak: az egyház és az egyházzal szövetkező aktivista egyesületek a lehető legváltozatosabb módon utasítják el a homoszexuálisok egyenlő jogállását az emberi társadalomban. Történhet ez az egyházi intézmények hivatalos dokumentumainak tárgyilagosságot sugalló, személytelen nyelvén, mint például a Ratzinger bíboros által vezetett Hittani Kongregáció 1986-ban

5 A konkrét, a homoszexuális személyek társadalmi és jogi státusza és kapcsolataira vonatkozó helyzet az egyes országokban folyamatosan változik, szinte évente történik valamely államban valamilyen törvényi változás. Lásd: [www.ilga.org](http://www.ilga.org)



kelt levelében, mely arról értekezik, hogy „noha a homoszexuális személy eltérő hajlama önmagában véve nem bűn, ám mivel az egy olyan többé-kevésbé erőteljes irányulás, mely belső erkölcsi romláshoz vezet, azért erre a hajlamra úgy kell tekinteni, mint objektív zavarra”.<sup>6</sup> Tekintható mindez akár együttérző és szeretetteljes, hízalgő megnyilvánulásnak is a homoszexualitás „veszélyének” kitett egyénnel szemben, mely arra biztatja őt, hogy önként adja föl homoszexuális identitását, vagy legalábbis hagyjon fel a homoszexuális viselkedéssel, lásd például a francia lelkipásztor-teológus, Daniel Ange *Még nem késő: levél egy homoszexuális fiatalhoz* (1992, magyarul: 1996) című könyvét. Tekintható mindez a homoszexualitás és a társadalmi katasztrófák összekapcsolásának is, melyre a világvégevárás apokaliptikus hevében kerül sor, lásd a tekintélyes evangelizáló prédikátorok, Jerry Falwell és Pat Robertson megnyilvánulásait a Klub 700 című televíziós műsorukban: szerintük a 2011. szeptember 11-ei terrorista támadás Isten büntetése volt, amiért Amerika tolerálja a homoszexualitást.<sup>7</sup> Vagy lásd a közalgő apokalipszistről szalgó,

6 *Letter to the Bishops of Catholic Church on the Pastoral Care of Homosexual Persons*, 1986. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19861001\\_homosexual-persons\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_en.html)

7 Lásd: [pqasb.pqarchiver.com/washingtonpost/access/80614828.html?FMT=ABS&FMTS=ABS:FT&date=Sep+14%2C+2001&author=John+F.+Harris&pub=The+Washington+Post&editi](http://pqasb.pqarchiver.com/washingtonpost/access/80614828.html?FMT=ABS&FMTS=ABS:FT&date=Sep+14%2C+2001&author=John+F.+Harris&pub=The+Washington+Post&editi)

*Left Behind* (Hátrahagyottak) című „keresztény” sci-fi regénysorozatot, mely 1995 és 2004 között milliós példányszámban kelt el, s melyből többek közt az is kiderül, hogy az Antikrisztus homoszexuálisok genetikai anyagából keletkezett, mellyel mesterséges úton termékenyítettek meg egy ártatlan lányt.<sup>8</sup> Tekinthező mindez verbális agresszióknak is, lásd az amerikai kisegyházak közé tartozó Westboro Baptist Church híveit, akik „God Hates Fags” (az Isten gyűlöli a buzikat) vagy „AIDS Cures Fags” (az AIDS kigyógyítja a buzikat) feliratú transzparenszekkel járnak tüntetni.<sup>9</sup> És tekinthető mindez karhatalmi erőszaknak is, mely egészen a gyilkosságig fajul – lásd Harvey Milk meggyilkolását, aki a modern világ első nyíltan meleg politikusa volt, s akit 1978-ban ölt meg Dan White, példás katolikus és igaz hazafi.

Természetesen Ratzinger bíboros, aki pásztori útmutatását mély teológiai ismeretei és meggyőződése nyomán fogalmazza meg, és egy lelki zavarokkal küszködő gyilkos közt a San Franciscó-i városházán óriási intellektuális és erkölcsi szakadék tátong.

on=&startpage=C.03&desc=God+Gave+U.S.+%27What+We+Deserve%2C%27+Falwell+Says

8 Lásd: David T. Morgan: *The New Brothers Grimm and Their Left Behind Fairy Tales*. Macon, Georgia, Mercer University Press 2006; illetve Michael Standaert: *Skipping Towards Armageddon. The Politics and Propaganda of the Left Behind Novels and the La-Haye Empire*. New York, Soft Skull Press 2006.

9 Lásd: [www.godhatesfags.com](http://www.godhatesfags.com)

Ugyanakkor köztük – ahogy a többi felsorolt magatartás között is – van folytonosság, hiszen mindnyájan a maguk szintjén ugyanabból a meggyőződésből indulnak ki, miszerint a homoszexualitás és a kereszténység egymást kizáró kategóriák, és hogy minden igaz kereszténynek szembe kell szegülnie a melegekkel.

A másik oldalon viszont szép számmal akadnak homoszexuális aktivisták, publicisták és művészek, illetve támogatók, akik rendszeresen és kedvvel utasítják el, teszik ironikussá vagy figurázzák ki a keresztény szent motívumokat, jelképeket és magukat az egyháziakat. A „meleg büszkeség” (gay pride) felvonulásokon rendszeresen bukkannak fel papok, apácák és főként pápák jelmezeibe bújt figurák. A pápai látogatásokon világszerte gyakran tűnnek föl pápaellenes, melegszimpatizáns tüntetők, gyakorta tudatosan provokatív módon erotikus töltetű megnyilvánulásokkal. San Franciscóban, a homoszexuális Castro negyedben 1979 óta tevékeny – a leágazásait Amerika-szerte és Európában is meghonosító – Sisters of Perpetual Indulgence (Az örök engedelmesség nővérei) elnevezésű társadalmi csoport, mely egy apácarend paródiája: tagjai női kváziapáca-ruhákban járnak, és olyan neveket viselnek, mint Sister Missionary Position (Misszionárius Póz Nővér) vagy Sister Hysterectoria (kb. Hisztérikus Rektor Nővér, de utalás a „hysterectomia” szóra is, mely az anyaméh eltávolítását jelen-

ti).<sup>10</sup> Egy sereg műalkotás, mely az egyházat, a kereszténységet vagy egyáltalán a vallást mint minden földi rossz forrását ábrázolja, származik olyan alkotóktól, akik homoszexuálisnak vallják magukat, és művüket a vallás befolyása elleni társadalmi harc részének tekintik – lásd például a spanyol rendező, Alejandro Amenábar friss filmjét, az *Agorát* (2009), mely pontatlanul és szándékoltan tendenciózusan dolgozza fel a késő antik filozófusnő, Hypatia keresztények általi meggyilkolását.

Ez a „kulturális háború” mély történelmi gyökerekkel rendelkezik. Ámbár a maga jelenkori, nyílt formájában csak azután bontakozhatott ki, miután a homoszexualitást a modern orvostudomány és pszichológia a személyiség tartós, konstitutív és megváltoztathatatlan állapotaként definiálta, miután Észak-Amerikában és Nyugat-Európában kialakult a mozgalmi élet, mely először a homoszexuális magatartás dekriminalizációjaért szállt síkra, később pedig az azonos nemű párok élettársi kapcsolatának elismeréséért harcolt, vagyis általános értelemben véve a homoszexuálisok társadalmi megbélyegzése ellen és a teljes körű jogegyenlőségért küzdött.

Ez a mozgalom a hatvanas években lépett a társadalmi színtérre, közvetlenül kapcsolódva más korabeli felszabadító mozgalmakhoz – mint a nőmozga-

10 Lásd: [www.thesisters.org](http://www.thesisters.org)

lom, az amerikai feketék mozgalma, de csatlakozott más korabeli társadalmi reform- vagy utópisztikus törekvésekhez is. E küzdelem része volt az önazonosság-teremtés, és a homoszexuális kisebbség autonóm meleg (gay) közösségként való társadalmi, politika és kulturális láttatása (a terminológiai hasadást lásd lejjebb). A meleg közösség saját alapító mítoszokat munkált ki (pl. „összecsapás” a rendőrséggel, melyre 1969-ben került sor a New York-i Stonewall bárban – ez volt az első kollektív fellépés a meleg méltóság megvédése ügyében), saját ünnepeket teremtett (pl. a „meleg méltóság” menete a Stonewall-lázadás évfordulóin), saját emblematis hitvallókat és mártírokat talált, akiket nemi irányultságuk miatt üldöztek vagy meg is öltek (ilyen pl. a botrányokkal kísért, elítélt és a börtönben megrokkant író, Oscar Wilde; a korábban már említett, agyonlőtt San Francisco-i elektor, Harvey Milk; vagy többek közt Matthew Shepard, akit saját osztálytársai kínoztak és öltek meg Wyomingban 1998-ban), létrehozta saját jelképeit (szivárványos zászló és annak változatai), lakónegyedeit (pl. San Francisco, New York, Berlin, Madrid, Barcelona, Amszterdam és fokozatosan más amerikai és európai nagyvárosok „meleg negyedei”). Mindez különösen az amerikai társadalomban – mely különféle közösségek együttélésén alapszik, definiálja bár magukat nemzeti, vallási vagy szociális alapon – vezetett oda, hogy a meleg közösséget afféle speciális törzsként (tribe), sőt „nemzetként” ér-



telmezzék.<sup>11</sup> A nyugat-európai társadalmak viszonylag homogénebbek, mint az amerikai, de a meleg közösségek önértelmezésében is ez az „amerikai modell” érvényesül, noha kevésbé radikálisan, inkább „közösségi” szinten, mint „törzsi” vagy egyenesen „nemzeti” jelleggel.

Egy ilyen közösségi felfogás, mely a szexuális más-ság tekintetében különbözik, s tagadja a heteroszexuális családmodellt mint egyetlen legitim életalternatívát, különösen nehezen egyeztethető össze a hagyományos keresztény világgéppel. A keresztény környezet ezért már eleve elveti a „meleg közösség” vagy a „meleg identitás” fogalmát. Ehelyett ragaszkodik az azonos neműek közti szexuális kapcsolat jelenségének korábbi definícióihoz és értékeléséhez. Mind a protestáns evangelizálók, mind a fundamentalisták, mind az ultrakonzervatív katolikusok („szentfazekak”) folyamatosan erőltetik a „szodómia” szó fogalmát és használatát – és ilyenkor folyamatosan csak az azonos neművel folytatott szexualitás „egyéni” bűnei kerülnek előtérbe, melyeket pellengérre kell állítani, az ördögöt pedig ki kell űzni, hiszen ő az, aki a bűnösöket bűnre gerjeszti. Vagy pedig mind a hivatalos katolikus vonalon, mind a középútra törekvő protestáns áram-

11 Lásd pl. Gilbert Herdt (szerk.): *Gay Culture in America*. Boston, Beacon Press 1992; illetve Simon LeVay – Elisabeth Nonas: *City of Friends. A Portrait of the Gay and Lesbian Community in America*. Cambridge, MA – London, England, The MIT Press 1995.

latok jelentős részénél „megbékélnek” ugyan a homoszexualitás létével, legyen az bár vele született és nem önként választott hajlam, ám azt már kizártnak tartják, hogy pozitív módon értelmezzék vagy életútként megvalósuló meleg identitásként gondolják el.

E második tendencia nyilvánul meg a katolikus egyház hivatalos katekizmusában, mely elfogadja, hogy a homoszexualitás „lélektani kiindulópontja nagyrészt megmagyarázhatatlan”, és elítéli a homoszexuálisokkal szembeni „igazságtalan diszkriminációt”, ugyanakkor továbbra is hangoztatja, hogy „a homoszexuális cselekedetek belül rendezetlenek”, ezért a „homoszexuális egyén tisztaságra hivatott”, vagy cölibátusra.<sup>12</sup> És ez is ellentmondásos megfogalmazás, mert egyszerre tartalmazza a homoszexualitás elfogadását és a homoszexuális „tettek” elvetését, látszatra kompromisszumos, ám a modern meleg identitás önértelmezésétől elkanyarodik. Noha ez formálisan kevésbé konfliktusos elkanyarodás, következményeiben legalább annyira fatális, mint a vallási fundamentalisták szövegelése a „szodómia” büntetésének szükségességéről, kötelező gyógyításáról vagy kiűzéséről.<sup>13</sup>

12 *Katechismus katolícké církve*, § 2357–2359; Praha, Zvon 1995, 574.

13 „Jótét” megnyilvánulásként jelentkezett az „ex-gays” mozgalom kiépítésének kísérlete keresztény (katolikus és protestáns) környezetben, melynek célja az volt, hogy segítsen a homoszexuálisoknak megszabadulni homoszexuális hajlamaiktól, vagy hogy

A keresztény környezet ilyen reakciói nemcsak a több évszázados teológiai alapvetések és erkölcsi hagyományok reflexiójával függenek össze, hanem a korhoz kötött társadalmi helyzettel is. Elmondtuk, hogy a meleg közösség egy speciális kontextusban formálódott, amikor a hatvanas és a korai hetvenes évek felszabadító mozgalmainak hullámát lovagolta meg. Ez a korszak ugyanakkor olyan korszak is, melyben az egyház épp krízisen megy át, először friss reformáramlatok hangjai hallatszanak (a leghangsúlyosabbak a második vatikáni zsinaton), majd utána épp ellenkezőleg, olyan hangok, melyek a biztos értékekhez és tradicionális formákhoz való visszatérést szorgalmazzák; a nyugati társadalom újra és mélyebben szekularizálódik, az egyházak fokozatosan kiszorulnak a korábbi állami és társadalmi pozíciójukból, az iskolából és a kultúrából. Az egyházak ekkor ismét meglehetősen polemikusan kezdenek elhatárolódni a megváltozott világtól – és ennek az elhatárolódás-

megtanítsa elfojtani azokat és cölibátusban élni. A hetvenes évektől kezdődően a mozgalom egész hálózattá nőtte ki magát, olykor rákapcsolódva egy-egy egyházra – Exodus, Courage, Homosexual Anonymous (az Alcoholics Anonymous mintájára) stb. A mozgalomnak azonban fokozatosan kénytelen-kelletlen szembesülnie kellett a valósággal: a kudarcral. Számos főideológus azonban a 21. század elején nyilvánosan elhatárolódott tőlük, és létrehozták az „ex-ex-gays” mozgalmat azok számára, akik az „ex-gays” mozgalom okozta traumákat, metódusokat és törekvéseket kívánták feldolgozni. Lásd pl.: <http://beyondexgay.com>



nak és szemrehányásnak része az a törekvés is, hogy néven nevezzék azokat, akik e változásokat, krízist, elkeresztényietlenedést jelképezik, azokat, akik a szálakat mozgatják, vagyis a főbűnösöket.

Az egyes egyházi tisztségviselők, keresztény publicisták és politikusok szemében mindezek jelképei, a szálak mozgatói, a főbűnösök – a feministák, az újmarxisták, az ezoterikus mozgalmak hívei, és a New Age mellett – a homoszexuálisok.

Az új konzervativizmus egyes szószólói olyan messzire mennek, olyan nagy jelentőséget tulajdonítanak a homoszexualitásnak, hogy az egész társadalmi harc lényegi magvává épp a homoszexuálisok–keresztények szembenállást teszik meg. Az egyik legbefolyásosabb amerikai katolikus politikai publicista, elnökjelölt Pat Buchanan írja *A Nyugat halála* című könyvében (2002): „A bibliai kereszténység tanítása szerint a homoszexualitás természetellenes és erkölcstelen. Ebben rejlik a kultúrharc lényege: kinek a meggyőződése alkotja majd a jog alapját? (...) A homoszexuálisok mozgalma elérheti, hogy a társadalom elismeri, hogy a homoszexualitás csak akkor természetes, normális, erkölcsös és egészséges, ha sikerül elkeresztényietleníteni ezt a társadalmat.”<sup>14</sup> Ilyen kiélezett nézőpont, mármint

14 Patrick J. Buchanan: *Smrt Západu. Jak vymírání obyvatel a invaze přistěhovalců ohrožují naši zemi a civilizaci*. Praha, Mladá fronta 2004.

a meleg közösség és a konzervatív vallási és politikai erők szembefordítása eredményezi, hogy egy, az összetűzésük történetéről szóló könyv a „perfect enemies”, vagyis az „esküdt ellenségek” címet viseli.<sup>15</sup>

Ez az „esküdt ellenség” pozicionálás örök alkalmat ad az összetűzésre, s megvannak a maga lélektani indíttatásai és történeti analógiái is. Az a retorika, mely a huszadik és huszonegyedik század fordulóján a homoszexuálisokat a kereszténység legfőbb ellenségeiként, az emberiség erkölcsi romlásának okaiként állítja be, kísértetiesen hasonlít az egykori antiszemita publicisztika zsidókra alkalmazott retorikájához. Amit egykor a zsidó közösségnek róttak fel, azt most a melegeknek róják fel: nevezetesen a zsigeri gyűlöletet a kereszténységgel és erkölcstanával szemben; a keresztény család értékei iránti közönyt; az élvhajhászatot, a tekintetnélküliséget, a materializmust; a szexuális szabadosságot; a titkos érdekszövetségek kialakítását, melyek célja a keresztény kultúra összehangolt tönkretétele. Ahogy ez az analógia mutatja, a „homoszexuálisok olyanok a melegellenes, mint a zsidók az antiszemita diskurzusban. Ahogy a zsidókat sem, a melegeket sem lehet felismerni pusztán a kinézetük alapján; analóg az is, ahogy a zsidók

15 John Gallagher and Chris Bull: *Perfect Enemies. The Religious Right, the Gay Movement, and the Politics of the 1990s*. New York, Crown Publishers 1996.

összefüggésbe hozhatók a kapitalizmussal (...) és úgy tűnik, gazdasági hatalmuk van, melynek a »látható« kisebbség nem örül; és mivel a zsidók is földrajzi értelemben mobilisak, adódik az az amúgy teljesen elképesztő kijelentés, miszerint a homoszexuálisok is »húzzanak vissza oda, ahonnan jöttek«; s analóg az is, hogy a zsidóknak is számarányukhoz képest túlságosan nagy politikai hatalmuk van.”<sup>16</sup>

A választóvonal „korábbi” és „jelenlegi” közt ebben az esetben a holokauszt: a holokauszt után az antiszemita retorika a keresztény egyházakban – legalábbis nyílt formában – megengedhetetlen. A tudatalatti szintjén viszont sok keresztény szemében a zsidók szerepét, akiket „a kereszténység fő ellenségeinek” tartottak, átvették a homoszexuálisok. Tagadhatatlan ugyanakkor, hogy némely homoszexuálisok, akik befolyásos társadalmi pozícióra tettek szert, tudatosan cselekszenek az egyház érdekeivel szemben, ugyanúgy, ahogy egykor egyes szekularizálódott zsidók tettek (és itt elég felidézni a zsidók szerepét az oroszországi bolsevik forradalom első szakaszában). Ám ez a túlzó általánosítás, ez a kollektív bűnösség jegyében fogant csoportos elmarasztalás, ez az ellenségkép-alkotás, ez a jelenkor minden bűnére irányuló bűn-

16 Janet R. Jakobsen: *Queers Are Like Jews, Aren't They? Analogy and Alliance Politics*, in: Daniel Boyarin, Daniel Itzkowitz, and Ann Pellegrini (szerk.): *Queer Theory and the Jewish Question*. New York, Columbia University Press, 79.

bakkeresés ellentétben áll a kereszténység legősbibb alapvetésével, de a humánetikával is. Ellentétben áll vele minden lehetséges, létező és elgondolható szempontból. És ugyanez igaz fordított helyzetben is, amennyiben a zsidó és/vagy meleg közösségben démonizálva jelenik meg a kereszténység, mindig és mindenkor ellenséges, erőszakos és elnyomó, mindig és mindenkor antiszemita és/vagy homofób társadalmi intézményként.

Ez a történeti analógia látszatra a „kulturális háború” eldönthetetlenségét és megoldhatatlanságát bizonyítja. Ám más történeti analógiák is akadnak, melyek a homoszexualitás és a kereszténység „kulturális háborújára” új fényt vethetnek. A történelemben előfordultak olyan jelenségek, melyek az ember és a világ megismeréséről új ismereteket eredményeztek, miközben látszólag tagadták a bibliai világgépet: ezeket az egyházi környezet határozottan elítélte, és megpróbálta megfosztani legitim mivoltuktól, védelmezőit pedig mint a hit tudatos és megátalkodott ellenségeit, pellengérre állította; ugyanakkor, néha hosszú idő és fájdalmas tévelygések után, ugyanezeket a felismeréseket mégiscsak elvitathatatlan valóságként ismerte el, melyek a kereszténységet – mármint azt, ami maradandó benne –, még ha maga a felismerés nem is keresztény hatásra született, nem zárják ki. Ilyen eset például Kopernikusz heliocentrikus világgépe vagy Darwin evolúcióelmélete, a bibliai szövegek értelmezésének

kritika-filológiai módszere vagy a szűkebb teológiai mezsgyén maradvá a zsidók és a nem keresztények üdvözülésének kérdése.

Bizonyára fundamentalista környezetben – az evangelizálóban és ultrakatolikusban is – vannak csoportok, melyek kitartanak amellett, hogy választani kell, vagy a Biblia és a kereszténység, vagy az evolúció és a bibliakritika, sőt vagy a Biblia és a kereszténység vagy a Nap körül keringő Föld. Ám a római katolikus egyház és a főbb protestáns irányzatok hivatalos tanításaiban is ezek és más, korábban „elfogadhatatlan” és „keresztényellenes” tanok immár érvényesnek számítanak. A teológia megtalálta a módját, hogyan integrálja magába Kopernikust, Darwint, a bibliakritikát és mást is, hogy hogyan hirdesse a keresztény tanítás lényegét a megváltozott világkép ellenére.

Feltételezhető-e, hogy a homoszexualitás esetében is beáll egy hasonló „kopernikuszi fordulat”? Hogy ennek következtében a meleg identitású személyek és azok legitim kapcsolataik szokványos részévé válnak az egyházi életnek? Hogy a jövő történészei hasonló elképedéssel fogják szemlélni a mai keresztény homoszexualitás-ellenes viták dühét, mint ahogy ma tekintünk a heliocentrizmusról vagy az evolúcióról lefolytatott egykori viták, vagy a szegről-végről nem is olyan régi keresztény antiszemitizmus dühére? Hogy beteljesedik néhány szerző látomása, és egy szép napon a római pápa bocsánatot kér az egyház



által szervezett homofóbiáért, úgy, ahogy már bocsánatot kért az egyház más történelmi botlásaiért?<sup>17</sup>

Tekintve a fenn tömören összefoglalt „kulturális háború” és „esküdt ellenség” felfogás akut fázisát, ez nem tűnik túl valószínűnek. Ámbár, ha közelebbről megvizsgáljuk a kortárs európai és amerikai kereszténységet, úgy tűnik, hogy az „esküdt ellenség” státusz nem teljességgel feloldhatatlan. Noha az a bizonyos „kulturális háború” nagy figyelmet vív ki magának mind az egyházi, mind a világi médiában, a „harcmezőn” túl léteznek olyan társadalmi és intellektuális közegek is, ahol homoszexualitás és kereszténység pozitívabb és konstruktívabb formában találkozik. Részint a meleg közösség egy része is igényli a lelki életet, és kifejezetten nyitott a keresztény témák és értékek iránt, részint az egyházi közösségek egy része sem zárkózik el a homoszexuális identitású személyek elfogadásától.

A „frontáttörés” és a közeledés impulzusa szokás szerint a „kettős identitású” személyektől ered. Az identitások „kereszteződése” többféle módon valósulhat meg: egyesek elsősorban a keresztény közösséghez tartoznak, vagy családi neveltetésük vagy fia-

17 Lásd pl. az alábbi komolyan gondolt felhívást: [mphawaii.tripod.com/Religion/DignityApology.htm](http://mphawaii.tripod.com/Religion/DignityApology.htm); illetve az ilyen irányulások látnoki és ugyanakkor ironikus-szkeptikus festését Mark D. Jordan: *The Invention of Sodomy in Christian Theology* című könyvének *The Pope converts* című fejezetében (Chicago, The University of Chicago Press 1997, 1–17.).

talkori megtérésük okán, miközben utólag fedezik föl szexuális identitásukat – ugyanakkor továbbra is hívők maradnak, és továbbra is a keresztény közösség tagjai kívánnak lenni. Mások számára viszont a szexuális identitás felfedezésének és a meleg közösségbe való belépésnek az élménye a meghatározó, ám később, életük egy bizonyos fázisában megtérnek. A meleg identitású személyek megtéréséhez a legkülönbözőbb indíttatások vezethetnek: a mélyebb létbiztonság keresése, melyhez a jellegzetes létbizonytalansági helyzet vezet; krízis, melyet az öregség vagy betegség vált ki (ebben különös szerepet játszott a nyolcvanas évektől kezdve az AIDS-járvány); a kezdeti esztétikai élmény, az elődök elveszett hite iránti nosztalgia stb. Bármilyen sokfélék is a valláshoz való megtérés okai és formái, egy dolog közös marad: az ilyen típusú megtértek ugyan eltávolodhatnak a meleg identitással gyakorta összekötött bohém életstílustól, ám a meleg identitásról nem mondanak le sohasem.

A keresztény és a meleg identitás integrációja nagyobb horderejű témává válik, mellyel a kereszténység, sőt a vallás képviselői „önérdek” nélkül foglalkoznak: ők azok, akik azt a nézetet vallják, hogy – emberi és lelki okokból kifolyólag is – tarthatatlan, hogy az egyházak továbbra is elutasítsák a meleg identitás létét, mint lehetséges antropológiai variáns, és hogy továbbra is ignorálják egy korántsem jelentéktelen, meleg identitású embercsoport abbéli akaratát, hogy a hitélet teljes jogú tagja lehessen.

Elsődleges tehát maga az antropológiai tapasztalat, legyen bár saját vagy idegen, és a konkrét, helyi egyházi gyakorlat. Másodlagosan csatlakozik ehhez az intellektuális reflexió, mely e tapasztalat tudatában van, és ezt a gyakorlatot elméleti alapokra helyezi – teológiai és szélesebb, vallási-kulturális értelemben megformálja a meleg identitás kereszténységbe való integrálásának elveit –, vagyis előtérbe kerül a pasztoráció és az egyháztan; a biblisztika és a patrisztika; az egyház- és kultúrtörténet; az erkölcsteológia és a hitélet lélektana; a szakramentális teológia (szentségtan) a papi és a házasság szentségének viszonylatában. A reflexió számos formában nyilvánul meg – tisztán tudományos munkákban; a valláspolitikai és politikai-társadalmi publicisztikában és esszéirodalomban; művészeti produktumokban – szépirodalomban, színpadi művekben vagy képzőművészeti alkotásokban. Összességében tehát több száz könyvcímről és több ezer cikkről, több tucat szerzőről van szó, akik közül sokan kereszténynek vallják magukat: ugyanakkor elsősorban olyan szövegekről és szerzőkről, akik hazai környezetben teljességgel ismeretlenek.

Kérdéses ugyanakkor, hogy a keresztény csoportosulások és egyházközösségek e rendszere, e szerzők teljes arzenálja, a „kulturális háború” békés befejezésének és az integrálódásnak ez a vágya vajon a „kopernikuszi fordulat” próféciája-e, melynek küszöbén áll a kereszténység, vagy egy bukásra ítélt kísérlet.



Mindenesetre ez a kísérlet megérdemli a figyelmet, a kutatást és az analízist.

Az elkövetkezendőkben e kísérlet intellektuális reflexiója alkotja majd e tanulmány tárgyát – számos eredeti, szakmai és műfaji tekintetben is igen különböző, nyomtatásban vagy a világhálón megjelent szöveg értelmezése. E szövegeket nem szakmai presztízszük vagy művészi hatékonyságuk szempontjából vizsgálom, hanem a tárgy és annak társadalmi környezete szempontjából – legyenek bár valamilyen társadalmi áramlat dokumentumai, azok alapideái, belső tagolódásai és fejleményei. Az elsődleges és másodlagos szövegek szigorú elkülönítése nem volt lehetséges, mivel a kutatók zöme, akik ezzel a kérdéskörrel foglalkoztak, többé-kevésbé, ilyen vagy olyan módon érintett a társadalmi összetűzésekben, melyek e témában zajlanak. A vizsgált szövegek egy-egy releváns közösség létgyakorlatába való beágyazódásáról számos beszélgetést folytattam olyan személyekkel, akik érintettek a tárgyban (olykor magukkal a szerzőkkel). Maguk a beszélgetések azonban nem képezik a kutatás tárgyát.

A tanulmányhoz mindenekelőtt két módszertani megjegyzést kell fűznöm.

Először is, a homoszexualitás olyan tudományos elemzések és viták központi tárgyát képezi, melyek teljesen más területeket is érintenek, mint a teológia vagy a vallástörténet – ilyenek pl. a nemi tanulmányok (gender studies), a meleg stúdiumok (gay studi-

es), illetve a „queer studies”. Ezen elemzések és viták keretei közt vetődnek föl a huszonegyedik században pl. a nemi nonkonformitás kérdései, a biszexualitás, az interszexualitás vagy transzszexualitás problémái, a meleg identitás pluralitásának kérdései és a meleg identitás egységességének „felszámolhatósága”, a külső és az internalizált homofóbia kérdései, a coming out problémái és még sorolhatnánk. Ezekkel a kérdésekkel ez a tanulmány nem fog foglalkozni. Tudatában vagyok a leegyszerűsítésnek, de e tanulmány céljait tekintve mégis szükségesnek látom, hogy a homoszexualitás „hagyományos”, a huszadik században meggyökeresedett definíciójából induljunk ki. A homoszexualitást ennek megfelelően vele született és megváltoztathatatlan (kizárólagos vagy döntő jelentőségű), más azonos nemű személyre irányuló vágyként, hajlamként értelmezzük.

Ehhez igazodik a választott nevezéktan is: mint alapkifejezést azokra a személyekre és témákra, melyek összefüggenek az azonos neműek orientációjával, illetve tudatos identitásával, az angol nyelvű szakirodalom és publicisztika döntő hányadának gyakorlatával összhangban a – kezdetben „harcias”, később egyre inkább semleges – gay (meleg) szót használom. A meleg szó összefoglaló értelmű lesz: magába foglalja mind a férfi, mind a női meleg identitást. Ez is összhangban van azzal a gyakorlattal, mely a releváns évtizedekben és a különösen angol nyelvű vitákban érvényesült (meleg közösség, meleg-

házasság, melegbarát, meleg büszkeség napja stb.). Amennyiben a női kérdéskör eltér a közös problémakörtől, mindig a „leszbikus” szóval jelzem majd az elkülönülést. A régebbi „homoszexuális” szót akkor használom, ha maguk a szerzők is azt használják (erre a leggyakrabban a „homoszexuális-ellenes diskurzusban” kerül sor). A legújabb, a politikai korrektség tekintetében mérvadóbb, és tudományos körökben is előnyben részesített terminusokat, mint a „LGBT” (Lesbian–Gay–Bisexual–Transgender, a magyarban a LMBT alakváltozat használatos: lesbikus, meleg, biszexuális, transznemű) és a „queer” a vizsgált anyagra kiindulópontként nem használhatom. Ezek jelentése – a „queer” esetében már maga a terminus is – számos szerzőnél önmagában is vita tárgyát képezi, mint ahogy azt látni fogjuk.

Másodszor: a szerző fontosnak tartja leszögezni, hogy maga is hívő római katolikus és meleg. Látószögét ez kétségtelenül befolyásolja. Korábbi tudományos munkái, illetve többéves aktivitása a társadalmi párbeszéd terepein ugyanakkor bizonyára jelentenek némi garanciát arra, hogy hozzáállása kritikai és analitikus természetű, legyen szó bármilyen témáról is – s még inkább az, ha a téma létében is érinti őt.



## Kísérletek az egyházszervezeti integrációra:

a Metropolitan Community Church és a Dignity,  
a liberális felekezetek és a befogadó egyházközösségek,  
„szeparatisták” kontra „integrálódók”

*„Mert ahol ketten vagy hárman összegyűlnek  
az én nevemben: ott vagyok közöttük.”  
(Máté 18, 20.)*

A legelső kísérletek a meleg identitás egyházszervezeti integrálására az Egyesült Államokban történtek, ugyanazokban az időkben, amikor ugyanezt társadalmi és politikai szinten is megkísérelték, vagyis a hatvanas évek végén. A legelső sikeresen megalapított szervezet, mely kifejezetten meleg tagokból áll és ugyanakkor keresztény gyülekezetként határozza meg magát, egy évvel megelőzi a politikai értelemben kulcsfontosságú Stonwall-lázadást. 1968-ban Troy Perry, eredetileg baptista prédikátor, akit homoszexualitása miatt egyháza kitagadott, Los Angeles-i – akkor az egyik leglátványosabb meleg közösséggel rendelkező városban található – lakásában létrehozta az Universal Fellowship of Metropolitan Community

Church (a Metropolitan Egyházközösség Általános Egylete) nevű szervezetet, melyet az MCC rövidítéssel szokás jelölni. Ellentétben több más helyi kezdeményezéssel, ez sikeresnek bizonyult. A huszonegyedik század elején az MCC egyházzá vált, több ezer taggal, több tucat helyi szervezettel az Államokban és a világ más részein, sőt még azokban az országokban is, ahol a homoszexualitás a társadalom peremére szorult vagy üldöztetésnek van kitéve (például a Fülöp-szigeteken, Romániában vagy Kenyában). Az egyháznak megfigyelői státusza van az Egyházak Világtanácsában, és ez evidensen az egyetlen társadalmilag látható egyház, mely tagságát és teológiai, illetve pasztorációs programját tekintve egyértelműen a meleg egyházaként és a meleg hívek számára nyitott egyházként határozza meg önmagát. Összhangban az eredetileg meleg közösség névváltoztatásaival, ma a „LMBT”, és a „queer” terminusokat használja.<sup>18</sup>

Szinte közvetlenül utána, 1969-ben történt egy újabb pozitív kísérlet a meleg hívek integrálására az amerikai római katolikus egyházba. Erre is ugyanabban a régióban kerül sor, Dél-Kaliforniában, San Diegóban. A Dignity (Méltóság) nevű szervezet „alulról jövő” kezdeményezésként jött létre mint laikus katolikusok egyesülete a helyi pap vezetésével, és ez a jobbra laikus szerveződés a rákövetkező évek-

18 Lásd: [www.mccchurch.org](http://www.mccchurch.org).

ben elterjed az egész Államokban és Kanadában is.<sup>19</sup> Csakhamar azonban megalakul a „professzionális” teológiai platform, mely ugyan szervezetileg is, de főként teológiai értelemben tűzte ki célul a meleg hívek lelki gondozását: ez pedig a New Way Ministry (Új utas lelki gondozás). A New Way Ministry központi személyiségei Robert Nugent lelkipásztor és Jean-nine Gramick apáca voltak, akik, ahogy azt a platform neve is jelzi, megpróbáltak új utakat keresni a lelki gondozásban, vagyis megoldást találni arra, miként lehet összehangolni az újólag definiált meleg identitást, mely számára az azonos neműek iránti érzelmi és szexuális kapcsolat alapvető konstitutív alkotóelem, a hagyományos katolikus erkölcssteológiával.

Az amerikai katolikus püspökök kezdetben viszonylag nyitottan reagáltak a kezdeményezésekre, s ez összhangban is volt a hatvanas évek lecsengő zsinatpárti nyitottságával, lásd a püspökök nemzeti konferenciájának *To Live in Jesus Christ* (Jézus Krisztusban élni) című, a homoszexuálisok diszkriminálása ellen írt levelét 1976-ból. A Vatikán azonban szembeszegült velük, s annál keményebben, minél inkább sikerült Ratzinger bíborosnak magához kaparintania a katolikus egyház fölötti tényleges hatalmat: e tekintetben különösen fontos a korábban már idézett, angol nyelvű (tehát elsősorban az angolszász nyilvánosságnak szánt) *Letters to the Bishops of the Ca-*

19 Lásd: [www.dignityusa.org](http://www.dignityusa.org).



*tholic Church on the Pastoral Care of Homosexual Persons* (Levél a katolikus egyház püspökeihez a homoszexuális személyek lelki gondozásával kapcsolatos kérdésekben, 1986) című levele, de számos hasonló szellemű írására is hivatkozhatnánk.<sup>20</sup>

Noha az amerikai püspökök, legalábbis jó néhány, ezután is eltúrték pasztorációs szempontból Nugent és Gramick és mások tevékenységét (és nyíltan felléptek a melegek diszkriminálása ellen – lásd az 1991-ben kiadott *Human Sexuality: A Catholic Perspective for Education and Lifelong Learning* – Emberi szexualitás: a nevelés és az egy életen át tartó tanulás katolikus perspektívája című pásztori levelet), Ratzinger bíboros ténykedése véglegesen elhallgattatta azokat a teológusokat, akik a meleg identitás és a katolicizmus integrációján fáradoztak. Mind a Dignity, mind a New Way Ministry tevékenységét fokozatosan korlátozták, míg végül vatikáni nyomásra betiltották őket (hasonlóan más amerikai és európai teológusok tevékenységéhez, akik a zsinatpárti kontextusban más területeken is „új utakat” kerestek – mint pl. Leonard Boff és a fölszabadítás teológiáját hirdető más teológusok, a feminista teológus, Mary Daly, az „öko-teológia” alapítója, Matthew Fox, vagy az eltúlzott pápai kultusz ellen fellépő és a vallások közti

20 Ennek alakulástörténetéről összefoglalólag lásd pl.: Mary Jo Weaver (szerk.): *What's Left? Liberal American Catholics*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press 1999.

párbeszédet szorgalmazó Hans Küng). A New Way Ministry formálisan megszűnt, és alapítóinak egyházilag meg volt tiltva, hogy homoszexuális témában előadjanak vagy publikáljanak. Jeannine Gramick azonban a hivatalos egyházi struktúrákon kívül is tovább folytatta a tevékenységét.<sup>21</sup> A Dignity számára tilos volt egyházi terepen bármifajta tevékenységet kifejtteni. De a Dignity sem oszlott fel, afféle „diszszidens” szervezetté alakult át, mely összejöveteleket és istentiszteleteket tart, még akkor is, ha egyházjogi szempontból a szkizma állapotába került.

Mindkét szervezetnek, az MCC-nek és a Dignity-nek is megvannak a maga reprezentatív szerzői, akik műveikben részint kifejezik, részint befolyásolják az adott közösség mentalitását.

Ami az MCC-t illeti: alapítója, Troy Perry sokkal inkább szervező és karizmatikus vezéregyéniség, mint teoretikus vagy író. De az MCC-hez – közvetlenül vagy közvetve – kapcsolódik néhány jelentős teológiai író is. Ők világosan mutatnak rá környezetük közös alapvonásaira és a szervezeten belüli hangsúlyeltolódásokra is.

A leginkább közismert, MCC-hez kötődő szerző Robert Goss (1978-ig jezsuita volt; hivatalosan 1995-ben lett az MCC lelkipásztora). Goss képviseli a „meleg teológia” egyik legradikálisabb irányzatát, melyet még az MCC egyes lelkipásztorai is szélsőségesnek tartá-

21 Lásd: [www.newwaysministry.org](http://www.newwaysministry.org).

nak.<sup>22</sup> Goss keresztény teológus, és a meleg identitás problémáját nem pusztán a társadalom és az egyház közötti részletproblémának tartja, sokkal inkább érzi olyan kulcsfontosságú jelenségnek, melyben benne rejlik mindkét közeg megváltoztatásának forradalmi lehetősége. Gondolatrendszere a felszabadító mozgalmak és a hatvanas évek ideológiáiból nő ki – részint az amerikai feketék, a nők és más peremen élő szociális csoportok mozgalmából, részint pedig a szexuális forradalomból és annak „meleg változataiból”. Az „elvilágiasodott meleg forradalmároktól” (Goss gyakran hivatkozik Michel Foucault *A szexualitás története* című művére) abban tér el, hogy a társadalmi, szexuális és a vallási forradalomban való részvételt egyenesen Krisztus követésének tartja. Innen eredeztethető Goss könyvének címe is, a *Jesus Acted Up* (1993), mely magyarul így is hangozhat: „A felnyomódott Jézus” vagy „Jézus begurult”, mindez egyúttal allúzió, mely a provokatív, harcias Act Up (Gurulj be!) szervezet nevére utal; e szervezet tüntetésein maga Goss is részt vett.

Goss e forradalom nevében és e forradalmi-patetikus stílusban megkísérel megalkotni egy új, kontextuális teológiát, mely egy különleges társadalmi helyzetben születik: „a kontextuális meleg és leszbikus teológia csakis a szociális közeg kritikai analizéséből fakadhat, melyet tapasztalataink, küzdelmeink és

22 Michael Cooperrel, az MCC bostoni lelkipásztorával folytatott beszélgetés alapján tett megállapítás.

felmerülő innovatív és transzgresszív gyakorlatunk formál meg. A meleg és lesbikus teológia szerves, a közösségre alapozott vállalkozás.”<sup>23</sup> Teológiája számos új szempontot tartalmaz. Leglényegesebb azonban a krisztológiai és az egyháztudományi aspektus.

Goss krisztológiája befoglalható az alábbi szándékosan provokatív jelszóba: „Jézus is queer”, mely a korabeli „Jézus is néger” jelszó analógiájára keletkezett. A „queer” fogalom, mely némely akadémiai körökben igencsak népszerű, kezdetben tisztán negatív csengésű volt, s nagyjából annyit jelentett: „deviáns”. Bevett módon e fogalmat nem szokás lefordítani. Goss könyvének esetében, melynek célja, hogy beszédmódja sokkoló legyen, azonban szükséges a fordítás, és ki kell mondani: „Jézus is deviáns”. Jézus így lesz minden kitaszított, nem csak meleg, de minden „deviáns” identitású személy védelmezője: „Azt állítani, hogy Krisztus deviáns, azt jelenti, hogy Krisztust politikai értelemben azonosítjuk a meleg férfiakkal, akik a melegekre irányuló erőszak áldozatai. A modern, homofób erőszakot megtestesítő római katonák késsel döfködik a meleg és lesbikus Krisztus testét. A deviáns Krisztus politika értelemben azonos minden deviáns emberrel – azokkal, akik kénytelenek túrni a gyilkosságokat, támadásokat, rágalmakat, megaláztatást, egyetemi erőszakot,

23 Robert Goss: *Jesus Acted Up. A Gay and Lesbian Manifesto*. San Francisco, Harper 1993, XVII.

egyházi kiközösítést, a szentségek kiszolgáltatásának megtagadását, kötelékeik megáldását (...). Jézust, a deviáns Jézust ismételten megfeszíti a homofóbia. (...) Amennyiben Krisztus nem deviáns, jövődölése az együttérzés és igazságosság mennyei királyságáról immár irreleváns. Amennyiben Krisztus nem deviáns, az evangélium többé nem a deviánsok örömhíre, hanem az elnyomás dokumentuma. Amennyiben Krisztus nem deviáns, megtestesülésének semmi jelentősége nincs az emberi szexualitás szempontjából. Jézus Krisztus azon különlegessége, hogy különleges módon képes azonosulni a szexuálisan elnyomottakkal, érthetővé teszi számunkra, hogy Krisztusban megláthassuk a négert, a deviánst, a nőt, az ázsiait, az afrikait, a dél-amerikai földművest, a zsidót, a transzszexuálist stb.”<sup>24</sup>

Goss egyháztudománya a „számkivetés” fogalmán alapszik: ha a „deviáns” identitású személyeket a hagyományos egyházközösség kivetí magából, el kell fogadniuk a „számkivetettség tényét”, el kell fogadniuk, és ki kell alakítaniuk egy új egyházat, s abban saját rituálékat saját tradíciókra és normákra hagyatkozva. Ugyanis ennek az egyháznak és rítusainak magába kell foglalnia a hívei szexualitására vonatkozó egyértelmű utalásokat is: „A szentségek a mennyei királyság megnyilatkozásának intenzív pillanatai. A szeretet és az igazság királyi megnyilatkozásai ezek. A lesbikus

24 Goss, i. m., 85.



és a meleg testet jelképezik. Megtestesítik a lesbikus és a meleg szeretet megnyilatkozásait”.<sup>25</sup> Következő könyvében, mely a *Queering Christ. Beyond Jesus Acted Up* (Krisztus deviánssá tétele. A Jézus felnyomódikon túl, 2002) címet kapta, Goss részletesen kifejti az utóbbi témát, nevezetesen a rítusok szexuális és a szexualitás rituális aspektusait.

A megszabadító Jézusról és a „számkivetés elfogadásáról” szóló tézisek nem egy teljesen önálló meleg vagy queer egyházi gyakorlat kialakítására irányultak, csupán afféle öndefiníciókként értelmezendők, melyeken az MCC egyháztudománya alapszik. Más szempontból viszont Goss gondolkodás- és írásmódja, forradalmi radikalizmusa – kivált arra vonatkozó fejtegetései, hogy mindenképpen szükséges összefüggésbe hozni a szexualitást a keresztény rítussal – az MCC keretei közt szélsőséges pontot képvisel, és az „átlagos” hívők számára ellentmondásos koncepciónak tűnik.

Az MCC szellemiségéhez és viszonylag Goss szellemiségéhez is közelálló szerzők között kell említenünk Robert Williamset is. Noha ez az eredetileg episzkopális lelkész nem volt tagja az MCC-nek, miután egyházát elhagyta, saját szakállára megkísérelt létrehozni egy hasonló szerveződést. Sőt mi több, teológiai-hitvallói önéletrajzában, mely a *Just As I Am. A Practical Guide to Being Out, Proud and Christian* (Ahogy vagyok.

25 Goss, i. m., 127.

Gyakorlati kézikönyv az előbújáról, arról, hogyan legyünk büszkék és keresztények, 1992) címet viseli, mindenkit felszólít rá, akiknek hasonló szándékaik lennének, és meghallották az Úr hívását, hogy alapítson hasonló lokális egyházakat: „elnevezhetjük Szent Aelredus Közösségi Egyháznak, vagy Szent Jeanne D’Arc Devíáns Katolikus Egyháznak, vagy ha különösen eretneknek tűntök, akár Szent Órigenész Gnosztikus Egyháznak is”.<sup>26</sup> Williams teológiai gondolatrendszere és stílusa hasonló Gosséhoz: ő is egy egészen új „meleg teológia” kialakításán fáradozik szabadon kihasználva a sokféle hagyományból átvett motívumokban és elemekben rejlő lehetőségeket, talán csak Goss kiélezett szexualizmusát hagyja el.

Mindazonáltal az MCC fő irányvonala a maga teológiai gyakorlatában sokkalta „hagyománytisztelőbb”, sokkal kevésbé „forradalmi”, mint ahogy azt Goss vagy Williams képzeltek. Sokkal jobban demonstrálja ezt Nancy Wilson munkássága, aki hosszú évek óta tagja az egyházvezetésnek, és 2005-től annak legfőbb tisztségviselője („moderator”) lett. Szövegei, melyeket az *Our Tribe. Queer Folks, God, Jesus and the Bible* (A mi törzsünk. Queer emberek, Isten, Jézus és a Biblia, 1995) című kötetbe gyűjtött, egyetértenek Gossal Jézus elnyomottakat és eltaszítottakat megszabadító szerepének hang-

26 Robert Williams: *Just As I Am. A Practical Guide to Being Out, Proud and Christian*. New York, Crown Publishers 1992, 77.



súlyozásában, illetve a queer közösség igényeihez igazodó egyházi önelvűségében (lásd műve kulcsszavát, a „tribe”, „törzs” szót!). A társadalom forradalmasításáról és az új rituálékról szóló messzire vezető elméleti fejtegetések helyett konkrét esetekre fókuszál az MCC gyakorlatából: a lelkipásztori gondoskodásról ír, melyet a helyi közösségek nyújtanak a különféle nehézségekkel küzdő embereknek (főként AIDS-fertőzötteknek és AIDS-betegeknek, de a homoszexualitásuk miatt kitagadottaknak vagy elbocsátottaknak is), illetve az általa képviselt MCC szerepéről a hazai és nemzetközi szintén tevékeny ökumenikus szervezetekben, melyek az MCC-t csak lassanként és kelletlenül fogadták el tárgyalópartnernek (teljes jogú tagsága máig nincs). Míg Goss a queer hívek egyházközösségét egészen különleges szerveződésként prezentálja, Wilson épp ellenkezőleg, az MCC-t úgy mutatja be, mint egy átlagos „egyházat az egyházak között”, mely ugyan egy speciális, de amúgy teljesen átlagos „törzset” képvisel. Épp ezért a „queer” szót, melyet ő már nem érzékel ellentmondásosnak és provokatívnek, az ő esetében nem szükséges (ahogy a későbbiekben sem lesz az) lefordítani.

A katolikus teológiai gondolkodás, melyet a Dignity vagy a New Way Ministry képvisel, teljesen más irányulású. Nyoma sincs radikalizmusnak, nyoma sincs a „számkivettetés” hangoztatásának, nyoma sincs szexuális misztikának. Helyette annál erőtelje-

sebb a fogalmazásbeli visszafogottság, a stiláris mértékletesség, a meleg egyének és közösségek meglévő egyházközösségekbe való betagolásának igyekezetére irányuló törekvés, illetve az erényes megnyilatkozás. Ez természetes is, hiszen a római katolikus szerzők ex definitione más helyzetben vannak: nem tudnak és nem is akarnak egy új „meleg egyházat” alapítani, vagy nem tudják és nem akarják másként megélni a maguk katolicizmusát mint a katolikus egyházszervezetén belül. Elsődleges céljuk tehát, hogy olyan teret alakítsanak ki, melyben a meleg identitás elfogadottá válhat.

Ez a belső önkorlátozás mégiscsak kihívást jelent a teológiai gondolkodás számára, főként, ami a homoszexualitás és a keresztény egyház kapcsolatának újragondolását illeti. Míg az MCC-s szerzők és holdudvaruk a meleg közösséget olyannak tekintették, amilyennek az „elvilágiasodó” társadalmi fejlődés során kialakult, nem illették semmilyen neki címzett erkölcsi bírálattal, és tekintet nélkül a korábbi teológiai tradícióra az aktuális igényekhez igazodó teológiát kíséreltek meg kialakítani, a Dignity és a New Ways Ministry környezetének szerzői kénytelenek voltak összhangot találni a két identitás között. Épp ezért a dolgok jelenlegi állására vonatkozó kritikájuk kétirányú: részint a gyakorlati egyháztanításban felbukkanó ellenséges vagy a meleg identitást általánosan elítélő mozzanatokra, részint pedig a meleg közösség életstílusára irányul.

Konkrétan a szexuális promiszkuitás témájáról van szó. Noha az MCC-s és holdudvarukba sorolható teológusok ezt mint létező realitást elfogadják, vagy hovatovább még ünneplik is, mint a társadalom forradalmi átalakulásának megnyilvánulását – a Dignity és a New Way Ministry ezzel szemben ebben problémát lát. Ez utóbbiak szerint a meleg identitás csak akkor számíthat elismerésre, ha – legalább szándékaiban – a monogámiára törekszik. A kulcsfogalom itt a „committed relationship”, azaz az „odaadó, megpecsételt kapcsolat”.<sup>27</sup>

Az első, aki ebben a szellemben és ezzel a feltétellel próbálta meg védeni a homoszexualitás és katolicizmus összehangolhatóságának tézisé, a jezsuita John McNeill volt. Már a hatvanas évek végén publikált cikkeket ebben a kérdésben. Ezekkel inspirálta a Dignity megalapítását is, melyhez ő maga is csatlakozott, majd a New York-i közösség vezetője lett. Tézisei védelmére *The Church and the Homosexual* (Az egyház és a homoszexuálisok, 1976) című könyvében dolgozta ki, mely a római katolikus teológiai gondolkodás rendszerével indul, s megkísérli a meleg identitást a katolikus ortodoxióba integrálni. McNeille szerint a homoszexualitás Isten teremtetstől fogva létező tervének része, és az azonos neműek

27 Lásd: Thomas Stevenson: *The Sons of the Church. The Witnessing of Gay Catholic Men*. New York, Harrington Park Press 2006.

közti erotikus kapcsolat nem bűnös, amennyiben a szereteten alapszik. Ami megérdemli a védelmet, az egyrészt az irányultság, másrészt a szeretetteljes kapcsolatra irányuló törekvés, és nem a szabad szexualitás.

Közvetlenül ebből az alapállásból indulnak ki Nugent, Gramick és más, a holdudvarba sorolható szerzők, illetve a liberális katolikus teológusok is, noha tevékenységük súlypontja más szakterületekre esik: ezek némelyikét egy-egy konkrét témában Nugent és Gramick együttműködésre szólították fel, mint például Matthew Foxot, az „ököteológia” megalapítóját. Ezek a szerzők kivált lelkipásztori, spirituális és lélektani síkon dolgozták ki részletesebben a fenti tézist – például a meleg identitású személyek speciális lelkiségének témáját, vagy a meleg identitású papok és apácák cölibátusának kérdéskörét stb.<sup>28</sup>

Ezzel a teológiai elkülönüléssel párhuzamos az istentisztelet eltérő felfogása az MCC-ben (vagy más független keresztény közösségekben, melyek ebben a környezetben keletkeztek) és a Dignityben (illetve a többi, nem hivatalos vagy félhivatalos katolikus csoportosulásokban).

28 Vö. pl.: Robert Nugent (szerk.): *A Challenge to Love. Gay and Lesbians Catholics in the Church*. New York, Crossroad 1984, illetve Robert Nugent and Jeannine Gramick (szerk.): *Building Bridges. Gay and Lesbian Reality and the Catholic Church*. Mystic, Connecticut, Twenty-Third Publications 1992.

Az MCC – akárcsak a többi protestáns típusú egyház – teljes szabadságot élvez a liturgia megalkotásában. S mivelhogy az egyes közösségi vezetők olyan közösségekből jöttek, melyek különféle protestáns irányzatokhoz és felekezetekhez tartoztak, az egyes istentiszteletek is a legkülönbébb stílusokból merítenek. Az MCC imatermeiben evangelizáló, bibliaorientált típusú istentiszteletekre ugyanúgy számíthatunk, mint a pünkösdistá, extatikus és emocionális típusúakra. S attól függően, hogy az egyes helyi közösségek befolyása mekkora, átélhetünk kamarajellegű, szinte családi intimitású, kisebb létszámú, idősebbek számára tartott istentiszteleteket, de szó szerint tömeges, hatalmas énekkarokkal kísért szertartásokat is (főként a „homoszexuális megakadtadrálisnak” tartott Cathedral of Hope-ban a texasi Dallasban).<sup>29</sup> Ami egyedül közös ezekben a sokszínű istentiszteletekben, az a meleg mozgalom szimbólumainak (szivárványos zászló stb.) térnyerése a templomban, illetve a tematikailag célirányos homíliák, énekek és prédikációk jelenléte, melyek a meleg emberek élethelyzeteire fókuszálnak.

Ezzel szemben a Dignity közösségeinek istentiszteletei az alapmodellből, a római katolikus liturgiából

29 Lásd az alábbi összehasonlító vallástudományi vizsgálat eredményeit: Melissa M. Wilcox: *Coming Out in Christianity. Religion, Identity and Community*. Indianapolis, Indiana University Press 2003.



indulnak ki. A Dignity helyi közösségei egyházi jóváhagyás nélkül gyülekeznek más és más helyszíneken, a legtöbbször olyan templomokban, melyeket valamilyen protestáns felekezet bocsát rendelkezésükre. Egyes helyi közösségek ugyanakkor a liturgiát meglehetősen kreatív módon kezelik, ezért egy-egy helyen a misszále alapján teljesen szokásos római katolikus misét celebrálnak, míg másutt a mise az adott közösség helyzetéhez igazodik – ebben az esetben sokkal inkább bekapcsolódnak a laikusok is, sőt a gyülekezet a misekánont is együtt mondja a pappal. Ha a pap nincs jelen, a liturgia akkor is működik: a mise celebrálásában ilyenkor mindenki részt vesz.

Jelenleg a Dignity tagjai továbbra is a római katolikus egyház részének tekintik magukat. Ezeket az újításokat nem a normához viszonyított időszakos meghátrálásként élik meg, sokkal inkább prófétai ajándékként, mely nem csak őket, de az egész egyházat érinti.<sup>30</sup> A Dignity Boston füzetkéje, mely a közösség fő liturgiai szövegeit tartalmazza, ebben a szelvényben íródott: „A Dignity Boston a társadalmi nem tekintetében befogadó és a társadalmi nem tekintetében kiegyensúlyozott kíván lenni minden liturgikus megnyilvánulásában. Áldottak vagyunk, mert a liturgia számos változatával rendelkezünk – a liturgiát vezetheti hivatásos pap, vezetheti közösen pap és

30 A megállapítás egy Peggy Hayesszel, a bostoni Dignity képviselőjével folytatott beszélgetésen alapszik.



laikus, illetve vezethetik csak laikusok is. A Dignity Boston mindenkit szeretettel fogad, függetlenül attól, hogy milyen vallási tradíciókkal rendelkezik, mindenkit meghívunk, hogy részesüljön az Úr testéből és véréből az eucharishtiában.”<sup>31</sup>

A közösség tagjainak homoszexualitása az istentiszteletek alkalmával csak igen ritkán kerül szóba. A szentbeszéd, liturgikus szövegek és az énekek az év liturgikus rendjét követik, s ha néha ezekhez valami „különleges” is csatlakozik, akkor a hangsúlyok azokra a keresztény hagyományokra esnek, melyek minden nem egyértelmű léthelyzetben ismerősek az emberek számára – mint pl. a szorongás és a veszélyeztetettség, a közösség igénye, a szenvedőkkel való együttérzés, Jézus azonosulása a kitaszítottakkal.

A liturgiák is mutatják a két közösség komplementaritását: míg az MCC saját küldetését elsősorban a meleg közösségben tevékeny keresztény misszióként értelmezi, a Dignity nem „meleg misszióként” értelmezi saját tevékenységét, hanem a prófétai nyitottság missziójaként, mely a római katolikus egyház keretein belül létező meleg tapasztalatokból indul ki.

A „külön utas” MCC és a római katolikus Dignity mellett azonban más egyéb lehetőségek is vannak. Egyes denominációs (felekezeti) irányzatokban, melyeket az USA-ban közös néven az evangelizálással és

31 Welcome to Dignity/Boston, brosúra a kiadás helyének és idejének megadása nélkül.

a fundamentalizmussal szemben „mainline protestants”-ként (fővonalbeli protestánsokként) neveznek meg, a katolikus Dignityhez hasonlóan melegpárti csoportok alakultak ki: az epizkopális egyházban az Integrity (Integritás) nevű mozgalom, az evangélikusoknál a Lutherans Concerned (Elkötelezett Luteránusok), a metodistáknál az Affirmation (Megerősítés).<sup>32</sup> Hasonló fejlődés figyelhető meg az európai nyugati és északi protestáns egyházaknál is, noha itt elsősorban ökumenikus irányultságú mozgalmakról és csoportosulásokról van szó, mint pl. a Gay Christian Movement (Meleg Keresztény Mozgalom) Nagy-Britanniában, vagy a Homosexuelle und Kirche (Homoszexuálisok és az Egyház) mozgalom Nyugat-Németországban.

Bizonyára e csoportok hatására is, de mindenekelőtt saját teológiájuk fejlődésének – és a társadalmi fejlődésnek – köszönhetően az egyes protestáns egyházak lassanként megkezdtek a homoszexualitásról szóló párbeszédet meleg identitású híveik elfogadásáról, köteleik megáldásáról és a papi vagy lekipásztori hivatásokhoz való hozzáférés egyenjogúsításáról.<sup>33</sup> Egyes egyházak a fenti irányokba

32 Ezek áttekintését lásd pl.: Letha Dawson Scanzoni és Virginia Ramey Mollenkott: *Is the Homosexual My Neighbor? A Positive Christian Response*. San Francisco. Harper 1994.

33 Az amerikai fejlődést a 90-es évek közepéig összegzi: Chris Glaser: *The Love That Dare Not Pray Its Name: The Gay and Lesbian Movement in America's Churches*, in Jeffrey S. Siker

haladnak, a teljes nyitás és a teljes integráció felé. Az USA-ban főként a kongregacionalisták (United Church of Christ – Krisztus Egyesült Egyháza), az unitárius univerzalizmus hívei vagy a kvékerek. Európában főként a német nyelvterületen aktív ókatolikus egyházak, illetve az evangélikus egyházak Skandináviában. A legmesszebbre a svéd evangélikus egyház jutott, mely 2006-ben engedélyezte az azonos nemű párok megáldását, és 2009-ben lehetővé tette az esküvői szertartás megtartását is, s ugyanebben az évben jóváhagyta a meleg identitású személyek pappá és püspökké szentelését is (abban az évben Eva Brunne-t szentelték püspökké). Egyes szerzők meg vannak győződve róla, hogy a hagyományos amerikai és európai protestantizmus mint egységes egész visszafordíthatatlanul ebbe az irányba fejlődik tovább – vagyis, hogy a Prédikátor Könyvének szavaival éljünk: „ideje van a megőrzésnek és ideje az eldobásnak”<sup>34</sup>.

A probléma csupán az, hogy e protestáns felekezetek többségében léteznek „jobboldali” teológusok is, akik az evangelizáláshoz húznak és többnyire melegellenes alapállásúak: ez különösen érezhetővé vált

(szerk.): *Homosexuality in the Church. Both Sides of the Debate*. Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press 1994, 150–160.

34 Lásd: William Stacy Johnson: *A Time to Embrace. Same-Gender Relationships in Religion, Law, and Politics*. Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publishing 2006.

az anglikán világközösségben. Amikor az amerikai episzkopális egyház, e közösség egyik jelentékeny tagja, 2003-ban püspökké szentelte Gene Robinsont, aki nyíltan felvállalta meleg identitását, Robinson a meleg keresztények és szimpatizánsaik számára a változás és a remény szimbólumává vált – az ellenzők szemében pedig botránykövé. Hosszú viták után az anglikán világközösség, Rowan Williams canterburyi érsek szorgos közvetítő szerepe ellenére, gyakorlatilag kettévált. Az egyik térfélen marad az anglikán britek, kanadaiak és amerikaiak zöme, a másik térfélen az afrikai anglikánok nagyobb része. Némely konzervatív amerikai plébánia és egyháztartomány tiltakozásból átlépett az afrikai egyház jogfennhatósága alá.<sup>35</sup>

Az anglikán példa mutatja, hogy a választóvonal nem a felekezetek, hanem az egyes közösségek között húzódik. Ennek az átmeneti helyzetnek jellegzetes kísérőjelensége az úgynevezett nyitott plébániák vagy helyi kongregációk kialakulása – angol terminológiával ezeket „welcoming congregation” (üdvözlő kongregáció) vagy „inclusive congregation” (befogadó kongregáció) néven emlegetik –, s ezt úgy kell érteni, hogy szívesen látják és befogadják a meleg identitású híveket is.

35 Lásd: Stephen Bates: *A Church at War. Anglicans and Homosexuality*. London, I. B. Tauris 2004.

Ez a jelenség valószínűleg sokat köszönhet a modern nagyvárosok bonyolult társadalmi-földrajzi struktúrájának. Bizonyos negyedekben koncentráltan vannak jelen olyan lakosok, akiknek hasonló a vagyoni helyzetük, műveltségük, foglalkozásuk, etnikai hovatartozásuk, származásuk, vallási identitásuk vagy egyéb tekintetben hasonlítanak egymáshoz – ebből kifolyólag ott, ahol több az egyetem vagy a kulturális központ, ahol vallási szempontból liberálisabb légkör uralkodik, s ahol nagyobb tömegben jelennek meg meleg identitású egyének (nem szólva a kimondottan „meleg negyedekről”), ott valószínűleg egyes helyi plébániák vagy kongregációk irányulása is nyitottabb és befogadóbb. Ezek a plébániák és kongregációk nemcsak tolerálják a nyíltan meleg híveket, de még támogatják is őket, sőt, egyesek csoportos programokat is szerveznek a számukra.

A „nyitott plébániák” jelenléte elsősorban a liberálisan hangolt protestáns környezetre jellemző. Ugyanakkor analóg módon tevékenykedik néhány római katolikus plébánia is, melyek nagyvárosok egyetemi vagy meleg negyedeiben működnek liberális szellemű lelki atyákkal az élükön. A protestáns plébániák gyakorlatától ez csak annyiban tér el, hogy a római katolikus plébániák nem beszélhetnek nyíltan melegbarát programjaikról, nehogy kiváltsák az egyházi előljárók vagy az ultrakonzervatív katolikus aktivisták rosszallását. A meleg identitású ka-



tolikusok egységbe tömörítése egyházi terepen tehát folytatódik, hivatalosan azonban nem nevezhető meg a melegségre utaló névvel.<sup>36</sup>

A befogadó római katolikus plébánia leglátványosabb példája a Most Holy Redeemer (a Legszentebb Megváltó) templom, mely az USA-ban közvetlenül a legrégibb és legsűrűbben lakott meleg városrészben található, konkrétan San Francisco Castro negyedében. Azért is ez a leglátványosabb példa, mert története és jelene aprólékosan meg lett örökítve Donald Godfrey San Francisco-i jezsuita *Guys and Grays. The Story of the Inclusion of the Gay Community at Most Holy Redeemer Catholic Parish in San Francisco* (Melegek és öreglányok. A meleg közösség integrálásának története a San Francisco-i Legszentebb Megváltó katolikus plébániába, 2007) című monográfiájában.

Ezt a templomot eredetileg ír katolikusok alapították sokkal korábban, minthogy a negyedbe tömegeken beköltöztek volna a homoszexuálisok. Az ír hívek és lelkészek kezdetben megrémültek, ám a nyolcvanas években megkísérelték az új szomszédok integrálását. És nemcsak az bizonyosodott be, hogy a helyi meleg közösségben számos katolikus, illetve vallásos érzületű ember él, akik örültek a lehetőségnek, hanem az is, hogy néhány év elteltével a me-

36 Az állítás egy Brianem Flanagannel, a bostoni Paulinus Atyák Parókia melegbarát csoportjának irányítójával folytatott beszélgetésen alapszik.



legek és a „grays”, azaz az idős ír asszonyok összehátrátkoztak és különleges közösséget hoztak létre, egy teljesen egyedülálló lelki gondozói modellt. A liturgia, mely ebben a templomban működik, nem más, mint a szokványos, „standard” római katolikus liturgia. A hívek döntő részének homoszexualitása különösebben nem tematizálódik. Talán csak az átlagon felüli színvonalú énekkultúra és a padokban helyet foglaló férfiak átlagon felüli száma jelzi, hogy itt azért valami „másról” is szó van.

Godfrey könyve bizonyítja, hogy a meleg közösség integrálásának kísérlete a katolikus pasztorálási gyakorlatba, sőt a katolikus teológiai irodalomba nem szűnt meg. Az is bizonyos, hogy a katolikus teológiai irodalomban a témáról csak közvetve lehet megnyilatkozni, ezért diszkurzív tekintetben a téma az „el akarom mondani” és a „nem mondhatom el” bizonytalansága között lebeg. A San Francisco-i plébánia történetét a szöveg látható megértéssel kezeli, ugyanakkor elhallgatja azt a tényt, hogy e plébánia pasztorálási törekvései egyértelműen szemben állnak az egyházi előírásokkal – mindamellett ott bujkál az a szándék is, hogy közvetlenül megmutassa, hogy ezek az egyházi előírások nélkülözik a konkrét amerikai vallási és szociális tapasztalatokat.

Ezt a megengedett és a tiltott közötti keskeny határsávot még bonyolultabbá tette, illetve a „kulturális háborút” még inkább kiélezte a pedofil botrányok sorozata, mely a római katolikus egyházat a kilenc-

venes években, majd a huszonegyedik század elején új erőre kapva sújtotta Európa- és Amerika-szerte. A hivatalos egyházi magyarázat a pedofil megnyilvánulásokat azonosította a homoszexuális irányultsággal. Ezeket az afférokat pedig érvként használták a meleg identitású papok és a meleg közösség ellen, lásd a vatikáni kongregáció katolikus nevelésről szóló, 2005. 11. 4-én keltezett dokumentumát, mely megtiltja, hogy olyan személyeket vegyenek fel a pap-neveldékbe vagy avassanak föl, akik „megrögzött homoszexuális hajlammal rendelkeznek” vagy szimpatizálnak az úgynevezett „meleg kultúrával”.<sup>37</sup> A hivatalos egyházat kritizálók viszont ezzel szemben a botrányokat épp annak következményeként magyarázták, hogy a római katolikus egyház képmutató és igazságtalan módon viszonyul a szexualitáshoz, különösen a homoszexualitáshoz. A botrány homoszexuálisok elleni felhasználását „scapegoating”-nak, bűnbakkeresésnek minősítették épp azon egyházi hatalmasságok részéről, akik maguk felelősek az egyház kríziséért (akik gyakran ráadásul maguk is titkos vagy elfojtott homoszexuálisok); lásd a történész Mark D. Jordan társadalompszichológiai dolgozatát, mely a *The Silence of Sodom. Homosexuality in Modern Catholicism* (Szodoma hallgatása. Homoszexualitás a modern katolicizmusban) címet viseli, vagy a *Gay*

37 Lásd: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20051104\\_istruzione\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_en.html)

*Catholic Priests and Clerical Sexual Misconduct. Breaking the Silence* (Meleg katolikus papok és az egyházi szexuális visszaélések. A hallgatás megtörése, 2005) című gyűjteményt, melyet Donald Boisvert és Robert Goss állítottak össze válaszképp Jordan könyvére.<sup>38</sup>

A hivatalos egyházi eljárás miatti keserűség számos teológust és papot, akik (fél)hivatalosan melegnek vallották magukat, arra készítetett, hogy elhagyja a római katolikus egyház kötelmeit, és e struktúrákon kívül kíséreljen meg továbbra is keresztény módra élni. Teológiai értelemben ők is ugyanabba a szituációba kerültek, mint az MCC alapítói – „a számkivetés elfogadásába”. Érdemes idézni Mark Jordan szavait: „Kövess engem, és hagyd a halottakra, hogy eltemessék halottaikat (Máté 8, 22). A hang, mely ezt a felhívást kimondja, ugyanaz a hang, mely kivezet bennünket a hallgatás fojtogató levegőjű sírjából. Visszük magunkkal keresztségünket, mely az igazságé, amit a hagyomány révén vettünk magunkra, a liturgia emléké, a szentségek kiszolgálásának gyakorlatát, és az élő test szentségére irányuló tiszteletet. Bárhová is érkezünk – ugyanannak a tradíciónak a részei leszünk, melyet magunkban hordozunk. Mi van akkor, ha ez épp a legjobb »katolikus Stonewall« lesz?”<sup>39</sup>

38 Lásd pl.: Donald B. Cozzens *The Changing Face of the Priesthood* (Liturgical Press, 2000) vagy *Freering Celibacy* (Liturgical Press, 2006) című műveit.

39 Mark D. Jordan: *After Silence*, in: Donald L. Boisvert and Robert Goss (eds.): *Gay Catholic Priests and Clerical Sexual Mis-*

Miközben a katolikus irányultság integráló igyekezete a huszonegyedik század elején inkább alábbhagy, illetve az elkötelezett szerzőket és aktivistákat a hagyományos egyházi környezeten kívülre helyezi, a protestáns irányulásnak ezzel szemben kialakult egy központi, felekezetek fölött álló, speciális tudományos intézménye: Berkeley-ben (azaz újra San Francisco erőterében) 2000-ben az interkonfeszszionális Pacific School of Religion mellett létrejött a Center for Lesbian and Gay Studies in Religion and Ministry (Meleg és leszbikus tanulmányok vallási és pasztorálási központja) nevű intézet. Ez a központ (a továbbiakban CLGS) speciális teológusokat képez ki, ám elsősorban továbbképzéseket szervez a legkülönbözőbb felekezetekhez tartozó „befogadó” protestáns plébániák lelkészei számára. A CLGS gyakorlati tárgykörökben jelentet meg publikációkat – pasztorális teológiából (lásd O. E. Hinnant *Ministry among God's Queer Folk* – Szolgálat Isten queer teremtményei között, 2007) vagy homiletikából (lásd David Kunz és Bernard Schlager *God Comes Out. A Queer Homiletic* – Az Úristen előbújik. Queer homiletika, 2007, című könyvét). A látszatra provokatív címek ellenére szellemükben és dikciójukban meglehetősen szolid, „pozitív” munkák ezek, melyek közelebb állnak a Dignity környezetéhez, mint a Robert Goss

*conduct. Breaking the Silence.* New York – London, Harrington Park Press 2005, 268.

nevével fémjelzett szövegek világához (épp ezért maradhat a „queer” szó itt is fordítatlanul). Ez is azt támasztja alá, hogy a meleg vagy queer közösség és a kereszténység kapcsolata sokkal inkább gyakorlati, társadalmi-pasztorális és valláslélektani szinten reflektálódik, mintsem a „magas teológia” szintjén.

Míg az egyházi integrációra irányuló kísérlet kezdetén az egyik alternatívát az 1968–69-es években a radikális, „számkivetett”, kizárólagosan „meleg egyház”, az MCC, a másikat pedig a teológiai értelemben „konstruktív” mozgalom jelentette, mely a római katolikus egyházon belül próbált meghonosodni, negyven év elteltével immár egyházak és hagyományok széles skálája áll lehetőségként előttünk: konkrétan az MCC és más, kisebb, kizárólagosan „meleg egyházak”; a „szokásos” protestáns egyházak némelyike, melyeknek van hivatalos integrációs programjuk; az implicit módon befogadó katolikus plébániák; az egykori katolikus mozgalom maradványa, azaz a most épp „számkivetett” Dignity és más „posztkatolikus” csoportosulások.

Az egyes meleg elemekkel rendelkező egyházközösségek konkrét valósága, nagysága, teológiai irányultsága és liturgikus szokásrendje nagyban különbözhet egymástól – a skála egészen a Cathedral of Hope „óriáskatedrálisától” kezdődik és az egyes párok vagy egyének intim részvételéig terjed az istentiszteleteken vagy a hitéletben egy-egy „szokványos” anglikán, evangélikus vagy katolikus plébánián.



Ugyanez a pluralizmus minden lehetséges tekintetben igaz – a szakmai színvonaltól kezdve egészen a műfajig, dikcióig és stílusig – a teológiai és vallásos irodalomra is, mely a meleg keresztények igényeit elégíti ki, és igaz arra a meglehetősen tarka közegre vagy inkább közösségi láncolatra is, melyet a szakirodalomban találóan neveztek el „LGBT religious market”-nak, azaz „LMBT vallási piacnak”.

E széles skálájú spektrum ellenére két főirányvonal különíthető el: az egyik oldalon a „szeparatisták”, akik számára elsődleges a meleg identitás, melybe integrálni szeretnék a kereszténységet, a másikon pedig az „integráció” hívei, akik számára a keresztény identitás az elsődleges, melybe a homoszexualitást szeretnék beolvasztani. Más szavakkal szólva: a „homoszexuálisok, akik keresztények”, illetve „keresztények, akik homoszexuálisok” tábor. Ez az alapvető és elnagyolt megkülönböztetés más területekre is rávetül majd.



## Kísérletek a társadalmi-politikai integrációra: a homoconok és queer ellenlábasaik

*„Krisztusban tehát nincs zsidó, sem görög,  
nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő.”  
(Ga, 3, 28)*

Ami a politikai kontextust illeti, a meleg mozgalom mindig is a baloldal felé inklinált. Ez természetes is volt, hiszen a baloldal a maga társadalmi reformtörekvései, vagy, mondhatni, forradalma közben relatíve sokkal jobban hajlott az alternatív életmodellek felé, s így a homoszexualitás legalizálására is. Ez már a mozgalom legelejétől kezdve így volt, s mivel a császári és weimari Németországban szociáldemokráciaként működött, a mozgalom a szexológus és meleg aktivista Magnus Hirschfeld hatására támogatta a homoszexualitás dekriminalizálását. Az ötvenes és hatvanas években még élvonalbeli homoszexuális értelmiségiek is gyakran hajlottak el a szélsőbal irányába, mely mindössze egy baloldali alternatívának tűnt a számukra – lásd Pietro Paolo Pasolinit Olaszországban, Michel Foucault-t Franciaországban vagy

Harry Hayt, az amerikai meleg aktivizmus atyját az Egyesült Államokban. A nyolcvanas évektől kezdve viszont a meleg elit egy része számára a várva várt alternatív baloldalt az európai zöldpártok jelentik.

Ezek a baloldali pártok maguk is vívják a „kulturális háborúikat” a hagyományos kereszténységgel szemben, amit a meleg mozgalom és az egyház antagonizmusa még inkább fölerősít. Az alternatív baloldal olykor szintén keresi a maga lelkeségét – ám általában véve ez a lelkeség valamiképp hasonló módon „alternatív”, hagyományellenes, sokkal inkább a New Age, a nyugatosított buddhizmus vagy valamiféle törőlmetszett misztika rokona, mint az egyházban testet öltő kereszténységé. Ha viszont a homoszexuálisok a jobboldali és konzervatív politikai csoportosulások körül serteptérteltek, az mindig azt előfeltételezte, hogy (legalábbis nyilvánosan) nem beszélnek saját homoszexualitásukról.

A kilencvenes évek derekán e tekintetben egy kisebb forradalom zajlott le – jobban mondva „ellenforradalom”. Elsődlegesen nem a kereszténység és a homoszexualitás viszonyáról szólt, de következményeiben e kapcsolat fejlődésére alapvetően sütötte rá a bélyegét, és visszamenőleg is befolyásolta azt. Egy amerikai publicistákból álló csoport föllépéséről van szó, akiket ellenlábasaik a „homocons” (homoszexuális konzervatívok) terminussal illették: 1993-ban Bruce Bawer irodalomkritikus kiadta az *A Place at the Table. The Gay Individual in American Society*

(Hely az asztalnál. A meleg egyén az amerikai társadalomban) című esszékötetét. 1995-ben a brit, de az Egyesült Államokban is tevékeny újságíró és politológus, Andrew Sullivan jelentkezett *Virtually Normal. An Argument about Homosexuality* (Elvben teljesen normális. Értekezés a homoszexualitásról) című esszékötetével. 1996-ban Bawer egy antológiát jelentetett meg saját és Sullivan, illetve tucatnyi más, rokon szemléletű szerző rövidebb írásaiból *Beyond Queer. Challenging Gay Left Orthodoxy* (A queeren kívül. A meleg baloldali ortodoxia kihívása) címmel.

E szerzők alapállása az volt, hogy tiltakozzanak a meleg kisebbség addig „kanonikus” nyilvános önreprezentációja miatt, mely a meleget minden társadalmi szokást áthágó közösségként mutatja be; mert folyamatosan, „teátrálisan” fitogtatja a maga szexuális szokásait a társadalmi többség előtt; mert minden más témát a szexre terel; mert lepaktál minden lehetséges baloldali, forradalmi és extrémista csoportosulással; mert elutasítja és nevetségessé teszi a hagyományos kulturális értékeket, legkivált a vallási értékeket; mert folyamatosan üldözöttként és védelemre szorulóként állítja be önmagát. Sullivan, Bawer és mások szerint ez az önreprezentáció sokkal inkább illik a hatvanas évek végéhez, a Stonewall-lázadás idejéhez, ám végképp nincs összhangban a valós helyzettel, amelyben most, negyed századdal később a homoszexuálisok Amerikában és Nyugat-Európában vannak. Szerintük ez csak kisebbség a kisebb-

ségben, mely továbbra is ezt a stilizációt és életstílust propagálja. Ez a kisebbség viszont rendkívül hangos, jól beépült az akadémiai rendszerbe, és folyamatos forradalmat hirdet, miközben ezzel csak fölerősíti az előítéleteket és az averziót a társadalmi többségben.

Bawer figyelmeztet a „meleg büszkeség” menetek ambivalens sikerére. Egyértelműen pozitív bennük, hogy demonstrálják a meleg közösség jelenlétét és sokarcúságát, de a stilizált hiperszexualizálás ugyanakkor odavonzza a kommersz és a bulvársajtót. A meleg közösségre mint egészre ez viszont olyan rossz hatással van, hogy egyes melegek ki is jelentik: „az egyetlen nap, amikor szégyellem, hogy meleg vagyok, az a Meleg Büszkeség Napja”.<sup>40</sup> A felvonulás kísérőprogramjait és azon részeit, melyek teljességgel „civilizáltak” és békések, a média következetesen mellőzi. Bawer konkrétan egy istentiszteletet is megemlít, mely a New York-i Gay Pride keretein belül zajlik az egyik manhattani epizkopális templomban, ahová újságíró még sosem tette be a lábát...

Bawer még határozottabban utasítja el a „meleg kultúra” különlegességére vonatkozó elképzeléseket, melyeket elsősorban a szexualitás és a kisebbségi helyzet definiál, miközben minden egyéb másodlagossá válik. A különbséget egy „meleg író” és egy „író, aki meleg” között aforisztikusan határozza meg:

40 Bruce Bawer: *A Place at the Table. The Gay Individual in American Society*. New York: Touchstone 1994, 153.

„A meleg író regénye azt mondja: íme a homoszexuális egyén élete a heteroszexuális világban, mely nem érti meg őt és képtelen együtt érezni vele. Az író regénye, aki meleg, ezzel szemben csak annyit mond: ez maga az élet”.<sup>41</sup>

Talán a leghatározottabban és legironikusabban Bawer az egyetemi „gay studies”-től határolódik el, mivel azt egy újabb meleg gettó kiépülésének tartja. A „gay studies” semmi reálisra nem tanítja meg a hallgatókat, nem nyújt semmilyen valódi szakértelmet, csak ideológiai konstrukciókat kínál, melyeket Foucault és Derrida „ministránsai” hagyományoznak tovább. Különösen megveti a „queer” terminust, mely afféle gyűjtőfogalomként terjedt el minden „nem heteroszexuális” identitás jelölésére. Szerinte a legtöbb saját neméhez vonzódó férfi és nő nem igényli, hogy tovább problematizálják az identitásukat újabb és újabb kategóriák bevezetésével, melyeknek ráadásul közük sincs a valósághoz. Az antológia címe ezért is lett *Beyond Queer* – „a queer fogalmon túlra” jutni, azaz elmozdulni a valóban szabad életmodell-megválasztás irányába, a „meleg balos ortodoxián” kívülre. Bawer mindamellett meg van győződve róla, hogy a fiatal melegek zöme teljesen „normális” életvitelre vágyik.

Nagyon hasonlóan kritizálja Sullivan azokat, akiket „meleg liberacionistáknak” nevez: a permanens szexuális és identitásforradalom hirdetői a „tökéletes

41 Uo., 198.



ellenséget” testesítik meg a klerikális jobboldal homofóbjai, a „prohibicionisták” számára. A felszabadítás útja nem újabb provokációkon és újabb „identitáskonstrukciókon” át vezet Michael Foucault, azaz „a liberacionisták Aquinói Szent Tamása” szellemében,<sup>42</sup> hanem annak tudatosítása révén, hogy a szexuális irányulást leszámítva a homoszexuálisok zöme teljesen olyan, mint a többi polgár, elismeri a konstruktív értékeket, és ugyanazt a társadalmat építi. Ezért abba kelleni hagyni a másságról és az üldöztetésről szóló hangzavar gerjesztését, és elfogadva az „új meleg felelősségtudat” koncepcióját öntudatos polgárokként illenék viselkedni. Nem azt kell kiabálni, hogy „engedjetelek minket a hadseregbe, az üzleti életbe, az iskolákba, az egyházba” – hanem azt kell büszkén hangoztatni, hogy „Mi VAGYUNK a ti hadseregetek, küzdöttünk a háborúitokban, védtük az otthonaitokat. Mi VAGYUNK a ti vállalkozóitok, akik felépítették és fenntartották ezt a gazdaságot homo- és heteroszexuálisok számára egyaránt. Mi VAGYUNK a ti tanítóitok; mi emeltük az egyetemeiteket és neveltük ki a tudósaitokat. (...) Mi VAGYUNK a ti polgári vezetőitok, a ti papjaitok és rabbijaitok, a ti íróitok és felfedezőitok, a ti sportbálványaitok, mi szórakoztattunk benneteket. Mi nem kérünk tőletek semmit, de rengeteg mindent adhatunk nektek. Ne védjetelek meg

42 Andrew Sullivan: *Virtually Normal. An Argument about Homosexuality*. New York, Vintage Books 1996, 63.



minket semmitől, csak tárgyaljatok úgy velünk, mint bármelyik heteroszexuálissal.”<sup>43</sup>

A vallás Bawer és Sullivan érvrendszerében csak epizódszerepet játszik, bár egyáltalán nem jelentéktelen. Először is: a kereszténység személyes identitásuk, mely hozzájárul nézeteik kialakulásához. Bawer *en passant* kijelenti: „Monogám keresztény vagyok, aki rendszeresen jár templomba”.<sup>44</sup> Egészen konkrétan az episzkopális egyház híve. Sullivan 1993-ban interjút adott az *America* című katolikus folyóiratnak, melyben Sullivan katolicizmusát a kérdező már a kezdet kezdetén közismert tényként szögezi le.<sup>45</sup>

Másodszor: a vallás egyike azon pozitív értékeknek, melyen a melegek osztoznak vagy osztozhatnak másokkal – már amennyiben az egyház elismeri a meleg identitást. A *Beyond Queer* antológiába besorolta egyrészt saját, a vallásról és a homoszexualitásról szóló előadását, melyet a New York-i Saint John the Divine episzkopális katedrálisban tartott, másrészt a korábban már említett, az *America* számára adott Sullivan-interjút, illetve Steven Greenberg ortodox rabbi (aki akkor még Yaakov Levado álnéven írt) *Gayness and God* (A melegség és az Isten) című

43 Uo., 177.

44 Bruce Bawer, *A Place at the Table*, i. m., 25.

45 Újabb megjelenés: Bruce Bawer (szerk): *Beyond Queer. Challenging Gay Left Orthodoxy*. New York, The Free Press 1996, 210.

értekezését. Greenberg már a saját nevén is kiadott egy alapvető monográfiát a homoszexualitásról az ortodox judaizmus szemszögéből, melyről majd a bibliaértelmezésről szóló fejezetben lesz bővebben szó. Ezek a szerzők a legkülönbébb szempontból ecsetelik az egyház és a meleg identitású személyek közti feszültséget, és e feszültség feloldódásának szükségességét. Érvrendszerük ugyanakkor lényegét tekintve ugyanabban a szellemben fogalmazódik meg, ahogy azt a hetvenes évek elején a jezsuita John McNeill kidolgozta: a homoszexualitás olyan jelenség, mely Isten tervének része; a homoszexuálisok számára egy olyan pozitív életmodellt kell megalkotni, mely (ismételten) betagozná őket az egyházközösségbe; és ez a modell nem nyilvánulhat meg másban, mint a tartós, amennyiben lehetséges, az egyház által megáldott partnerkapcsolatokban.

Más szerzők ebből a körből nem foglalnak állást ennyire kiélezetten a vallás kérdéseiben. Jonathan Rauch például a liberális judaizmus híve,<sup>46</sup> Michelangelo Signorile pedig katolikus családból származik, de ez a vallás a szövegeiben nem tematizálódik (lásd alább). A „vallástalan” szerzők viszont a „vallásosakkal” együtt osztják az értékek alapvető hierarchiáját – és ebben is központi szerepe van a tartós partnerkapcsolatoknak, mint legitim, a társadalom által elismert életformának.

46 Lásd: [www.jonathanrauch.com](http://www.jonathanrauch.com).

Bawer, Sullivan és társaik írásaira, mint ahogy az várható is volt, erős kritikai hullám volt a válasz azok részéről, akik támadva érezték magukat, vagyis a meleg tudósok, újságírók és aktivisták, akik a szexuális forradalom folytatását, a „queer” identitás kimunkálását, a rögzült társadalmi értékek megingatását, és a baloldali, egyetlen, a meleg stratégia számára adekvát politikai szövetségesek megtartását szorgalmazták – vagyis jobbra a LMBT, „queer” közösség felől. Az egyik első kritikus, Richard Goldstein aktivista visszamenőleg jelezte, hogy a „homocons” terminust ő találta ki.<sup>47</sup> A terminust pejoratívnak szánták, de semlegesként rögzült. A kritika ideológiai (a fenti szerzők közel állnak a republikánusokhoz, ami önmagában is a mozgalom „elárulását” jelentette), pszichoanalitikus (a szerzők személyes problémái motivációik forrásai lesznek), tárgyi és szociológiai érveket is bevetett: a Bawer és Sullivan által hangoztatott melegekre vonatkoztatott „normalitás” csak a fehér, maszkulin, középosztálybeli és társadalmilag sikeres férfiakra lehet érvényes – miközben kivetik azokat, akik nem képesek hasonló módon „adaptálódni” mint ők (vagy azért, mert éppenséggel akarva vagy akaratlanul nem felelnek meg a szokványos férfi- vagy nőképeknek, és / vagy azért, mert kilátástalan szociális helyzetben tengődnek), s akik az adap-

47 Vö. Richard Goldstein: *Homocons. The Rise of the Gay Right*, London – New York, Verso 2002, 10.

tációra alkalmatlan, örökkön „abnormális” LMBT, illetve „queer” közösség tagjai.<sup>48</sup>

A kritikusok közt volt néhány keresztény meleg szerző is, nevezetesen azok, akik úgy érezték, közük van a baloldali irányultságú „konzervatívellenes” szexuális forradalomhoz. Köztük volt Robert Goss is, aki azt írta a homoconokról: „nyugtalanít, hogy folyamatosan támadják a posztmodernizmust, a queer elméletet és a meleg szexuális kultúrát”.<sup>49</sup> A „meleg szexuális kultúra” fogalma alatt Goss explicit módon a szabad promiszkuitást érti, a szexualitás nyilvános „megmutatását”, és a szex legfőbb értéként való kezelését – az ő teológiai koncepcióiban ez egyúttal vallási érték is. Korábban már felhívtam rá a figyelmet, hogy Goss pozíciója a meleg kereszténység térfélen inkább szélsőségesnek hat. A keresztény meleg szerzők zöme – azok, akiket „meleg keresztény mainstream”-nek tarthatunk – a homoconokról folytatott vitákba sem pro, se kontra nem kapcsolódott be, mivel a vitát elsősorban politikai és nem vallási vitának tartotta.

Bawer és Sullivan későbbi műveikben talán ezért is helyezték át analíziseik súlypontját: mindketten írtak egy-egy könyvet, melyben a vallás témája kerül előtérbe és a homoszexualitásé háttérbe. Bawer könyvé-

48 A homoconok kritikájához lásd: Paul Robinson: *Queer Wars. The New Gay Right and Its Critics*. Chicago, The University of Chicago Press 2005.

49 Robert Goss: *Queering Christ. Beyond Jesus Acted Up*. Cleveland, The Pilgrim Press 2002, 73.

nek címe: *Stealing Jesus. How Fundamentalism Betrays Christianity* (Jézus elrablása. Hogyan árulja el a fundamentalizmus a kereszténységet, 1997), Sullivané: *The Conservative Soul. Fundamentalism, Freedom and the Future of the Rights* (A konzervatív lélek. Fundamentalizmus, szabadság és a jogok jövője, 2006). Mindkét szerző kritizálja a kortárs amerikai vallási fundamentalizmust, melyet szerintük helytelenül neveznek „konzervativizmusnak” vagy „traditionalizmusnak”. Az igazi konzervativizmus és traditionalizmus ugyanis a hisztérikus megnyilvánulások és a gyűlöletbeszéd helyett képes lenne a változó világ kihívásaira kultivált és nyílt válaszokat adni. Nem szabadna, hogy a valódi konzervativizmus és traditionalizmus homofób legyen, sokkal inkább tudatosítania kellene, hogy a homoszexualitásnak is helye lehet a világnézetükben. Ám mai formájában, ahogy Brawer könyvének alcíme is jelzi, a „fundamentalizmus elárulja a kereszténységet”.

Mindamellett úgy tűnt, hogy a „homocon mozgalom” már nem fejlődött tovább. Más, a fentiekhez hasonlítható szerzők, akik megérthették volna ezt a problémakört, nem bukkantak föl. A „homoconok” keserűsége a politikai és vallási jobboldallal kapcsolatban arra vall, hogy a küldetés, mely a meleg identitás „konzervatív potenciálját” hozta játékba, nem talált értő fülekre. Keletkezett ugyan néhány szervezet, mint pl. a Log Cabin Republicans (Republikánusok a rönkházból – utalás Abraham Lincoln



származására), vagy egy társulás a nyíltan meleg republikánusok számára,<sup>50</sup> mely a kilencvenes években igyekezett fékezni a párt homofób retorikáját. A republikánus politizálás alapján az ifjabb George Bush (2000–2008) kormánya idején nem tűnt úgy, hogy e téren különösen jelentős hatással lett volna a párt irányvonalára. Hasonlóan, a konzervatív színtér központi értelmiségi képviselői – és nem a fundamentalisták, és nem is valamiféle tévés evangelizálók, hanem Richard John Neuhaus formátumához mérhető teológiai és politikai szerzők – utasították el egyértelműen a homoconok elfogadását. Szerintük a homoszexualitás keresztény szempontból minden tekintetben erkölcstelen, vagyis valójában nincs is miről vitatkozni.<sup>51</sup>

Más szempontból viszont úgy tűnik, hogy a „homocon mozgalom” abban elérte célját, hogy néven nevezett egy valóban létező tendenciát a meleg közösségen belül, s ezzel elősegítette annak további fejlődését. Erről számos szociológiai és pszichológiai tanulmány tanúskodik, mely e közösség életvitelét általánosságban, vagy még inkább a kifejezetten keresztény irányultságú részére fókuszálva vizsgálja.

50 Lásd: [www.logcabin.org](http://www.logcabin.org).

51 Lásd: J. R. Neuhaus: *A Place at the Table. The Gay Individual in American Society*. National Review, 13. 12. 1993, [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_m1282/is\\_n24\\_v45/ai\\_14752844/](http://findarticles.com/p/articles/mi_m1282/is_n24_v45/ai_14752844/)



Néha a kimondottan vallásos beállítottságú csoportok vizsgálatára is sor kerül. A brit Andrew K. T. Yip *Gay Male Christian Couples* (Meleg férfi párok, 1997) címen közreadott tanulmánya feltérképezi azoknak a férfi pároknak az életét, akik keresztényeknek vallják magukat, és meglehetősen elterjedtnek és jól érvényesülőnek találja ezt az életmodellt. Hasonlóan Thomas Stevenson *The Sons of the Church. The Witnessing of Gay Catholic Men* (Az egyház fiai. A meleg katolikus férfiak tanúságtétele, 2006) című műve is a megkérdozett meleg férfiak viszonyát vizsgálja a római katolikus egyházhoz, és világosan kiderül, hogy ezek a férfiak a szilárd partnerkapcsolatot („committed relationship”) tartják az egyetlen pozitív életmodellnek. Csakis általa találják meg önmaguk méltóságérzetét és szilárd helyüket, a saját szexualitásuk és a katolikus egyház közti összhangot.

Néha olyan témák kerülnek előtérbe, melyek ugyan közvetlenül nem függenek össze a vallással, ugyanakkor életstílusváltásról tanúskodnak. Will Fellows *A Passion to Preserve. Gay Men as Keepers of Culture* (A megőrzés szenvedélye. A meleg férfiak mint a kultúra fenntartói, 2004) című tanulmánya azt a jelenséget elemzi, mely az utóbbi évtizedekben megváltoztatta az amerikai nagyvárosok arculatát: egyre több meleg pár vállalja be, hogy a régi, düledező házak és egész lakónegyedek felújításának szentelje magát, s ezáltal részt vegyen az amerikai városi környezet rekultivációjában – ahelyett, hogy újabb,

szívárványos zászlókkal felékesített „meleg gettókba” költözne. A „meleg műemlékvédők” így válnak a középosztályra jellemző, csak enyhén alternatívra hangolt negyedek központi szereplőivé. Noha a „meleg műemlékvédelemnek” közvetlenül nincs semmilyen kapcsolata sem a vallásossággal, sem a monogámiával, mégiscsak közvetve összefügg a stabilitásigény tendenciájával, a tartós páros életmóddal. Hasonlóan Michelangelo Signorile – Bawer antológiájának egyik társszerzője – *Life Outside. The Signorile Report on Gay Men: Sex, Drugs, Muscles and the Passages of Life* (Előbújt élet. Signorile riportja a meleg férfiakról: szex, drogok, izmok és életszakaszok, 1997) könyve is, mely alcímében pikáns jeleneteket és színtereket ígér, alátámasztja azt az elképzelést, mely azt sugallja, hogy a meleg közösség vad éjszakákkal és az azokra való felkészüléssel tölti az életét. Kezdetben ez tényleg igazolódni látszott. Ám a végeredmény egészen mást mutat: a valóság az, hogy ez az életstílus, a „life inside”, azaz a „belső élet”, vagyis a „meleg gettón” belüli élet sok férfi számára egyáltalán nem kielégítő, vagy miután középkorúvá válik, felhagy vele. Minél korosabb, annál inkább átáll a „life outside”-ra, azaz a „külső életre”, vagyis a „meleg gettón” kívüli életre az átlagos középosztálybeli negyedekben, stabil párkapcsolatban, átlagos, „családi” ritmusban.

Ami a terminológiát illeti, a homoconok nem voltak sikeresek: a huszonegyedik század elején a meleg közösségből alig valaki identifikálja magát „homo-

conként”. A szóra rátelepedett egy ellentmondásos, kivált politikailag kiélezett melléköngye, míg ezzel szemben a „queer” épphogy fokozatosan veszti el a maga ellentmondásos melléköngyéit. Ami viszont a tényeket, az életstílust, a mentalitást illeti, a valóság egészen más: a meleg közösség jelentős rétege de facto beteljesíti azokat az elvárásokat, melyeket a „homoconok” fogalmaztak meg: nem akarja forradalmasítani a társadalmat, sokkal inkább vágyik „nyugodt” polgári életvitelre a többségi és a középosztálybeli normák szerint. Néhányan ehhez a modellhez már fiatal koruk óta inklinálnak, mások csak az ifjúság vad és bohém éveit után, miután középkorúak lesznek (ebben a nyugati világban nem nagyon tér el a meleg ifjúság a többségi populáció zömétől...).

A huszonegyedik században ehhez a tendenciához még egy megerősítő faktor is csatlakozott, amiről a homoconok tézisei a kilencvenes évek első felében még egyáltalán nem tettek említést: ez pedig a homoparentalitás, vagyis az azonos nemű párok gyermeknevelési igénye. Sokkal inkább női párok esetében szokványos ez, de egyre több férfi pár is kacérkodik a gondolattal – legyen szó vagy az egyik partner korábbi, heteroszexuális kapcsolatából származó biológiai utód felneveléséről, mesterséges megtermékenyítéssel fogant gyerekekről, örökbefogadásról vagy épp gondnokságról. A kezdetben teljesen egyedülálló jelenség Amerikában és később Európában is tömeg-

jelenséggé vált. Ahogy ezt a „gayby boom” fogalom maga is jól érzékelteti.<sup>52</sup>

Ok és következmény viszonyában megvan a visszacsatolás is: a többségi társadalom egyre inkább elfogadja az ilyen párok és családok létét, mivel a saját környezetében egyre sűrűbben találkozunk velük – ami elősegíti újabb hasonló párok és családok kialakulását is, amit egyre több kedvező európai és amerikai törvény támogat, melyek elfogadása a többségi társadalom növekvő toleranciájának köszönhető.

És éppen a törvényhozás terepén rejlik a legfőbb bizonyítéka annak, hogy a „homoconok” analíziseinek és prognózisainak lényege a homoszexualitás viszonylatában beigazolódott: a meleg közösségben (talán csak épp a meleg stúdiók és a queer studies tanszékeit leszámítva) lényegében már megszűnt a „szexuális forradalomról” szóló beszéd, és a kilencvenes évektől a meleg aktivizmus (a vallási-jobboldali ellenlábasok ellenirányú aktivizmusát is beleértve) központi témájává az azonos nemű személyek partneri kapcsolatának állami elismertetése vált: vagyis pontosan az az egyetlen jogi reform, melyet Sullivan, Bawer és mások követeltek a társadalomtól.

Az életstílus és a társadalmi eszmény ilyen irányú megváltozása nincs közvetlen kapcsolatban a vallással. Következésményei viszont befolyásolják a meleg közösség és a vallás kapcsolatát: hiszen míg a me-

52 Lásd: [www.gayparent.mag](http://www.gayparent.mag) vagy [www.gaybyboom.co.uk](http://www.gaybyboom.co.uk).

leg közösség vagy legalábbis annak egy része ilyen remekül illeszkedik be a hagyományos életformába, természetes, hogy a szembenállás közte és a hagyományos egyház között implicit módon csökken.





Kísérletek  
a szentírás-tudományi integrációra:  
szentírástudomány  
a Leviták könyvétől a „meleg Jézusig”

*„A betű megöl, a Lélek pedig megelevenít.”  
(2Kor 3, 6)*

*„Hát ti kinek mondotok engem?”  
(Máté 16, 15)*

A bibliai idézetek alapvető érvekként szolgálnak a homoszexualitás ellen. Épp ezért kiemelten fontos a szentírás-tudományi kutatás és a szentírás-magyarázat a keresztény gondolkodás azon irányvonala számára, mely a homoszexualitást szeretné integrálni. Ez több fázisban valósul meg, melyek nem időrendben, hanem tematikus módon követik egymást.

A „melegbarát” szentírástudomány „null fázisa” módszertani jellegű: arra figyelmeztet, hogy a Bibliát nem lehet szó szerinti értelemben, fundamentalista módon olvasni és magyarázni, hanem csakis a történelmi és nyelvi kontextus ismeretében. Ebben a „null fázisban” a melegbarát szentírás-magyarázók nem

térnek el a többi nem fundamentalista teológustól, legyen szó bármilyen témáról is.

A „melegbarát” szentírástudomány első fázisa önvédelmi jellegű: különösen azokra az ó- és újszövetségi helyekre fókuszál, melyeket érvként használnak a homoszexualitás ellen, s melyeket összefoglaló néven „texts of terror”-nak (a rettenet szövegeinek) neveznek – a fogalmat eredetileg a feminista teológia használta azokra a szöveghelyekre vonatkoztatva, melyeket a nők társadalmi és egyházi emancipációja ellen használtak.<sup>53</sup> Az önvédelmi szentírástudomány bizonyítja, hogy ezek a helyek a szó modern értelmében valójában nem jelentik a meleg identitás elítélését. Hovatovább épp a „texts of horror” analízise igazolja, hogy a bibliai antropológia egyáltalán nem számol a vele született, nem önként választott és tartós azonos neműekre irányuló orientáció lehetőségével, ahogy azt a modern tudományok megfogalmazták. Ha pedig bizonyos bibliai passzusokat mégis erre vonatkoztatnak, az teljességgel inadekvát.

A „rettenet szövegeinek” magyarázatával a szakavatott bibliamagyarázók<sup>54</sup> mellett olyan szerzők is foglalkoznak, akik elsősorban más bölcsészettudományi területen tevékenykednek, mint például a középkorku-

53 Lásd: Phyllis Trible: *Texts of Terror. Ouvertures to Biblical Theology*. Philadelphia, Fortress Press 1984.

54 Kommentált bibliográfia in: Daniel A. Helminiak: *Co vlastně Bible říká o homosexualitě?* Brno, CDK 2007, 123–130.

tató John Boswell (művéről lásd alább), neves prédikátorok, mint például Peter J. Gomes a harvardi egyetemi templom lelkésze és természetesen a publicisták. Gomes magyarázata a „rettenet szövegeit” illetően, melyeket a homoszexuálisok ellen használnak, sokkal inkább analógiáit, mint analíziseit illetően érdekes: ugyanis *The Good Book. Reading the Bible with Mind and Heart* (A jó könyv. Szentírásolvasás szívvel-lélekkel, 1996) című művében a bibliai szöveghehelyek magyarázatai mellett párhuzamosan ott szerepelnek azok a szöveghehelyek is, melyeket a keresztény történelem során a zsidók, a női emancipáció, a rabszolgasorba kényszerített feketék ellen vetettek be. Az antiszemiták, a női emancipáció ellenzői és a rabszolgaság védelmezői ezekben az esetekben is látszólag teljesen világos bibliai helyekre hivatkoztak: hiszen a Szentírás végeredményben kimondja, hogy a zsidók, akik nem ismerték fel Jézust, kárhozatra vannak ítélve...! A Szentírás végeredményben leszögezi, hogy a nők szerepe az egyházban a hallgatás...! A Szentírás végeredményben kimondja, hogy a feketék, Khám utódai rabszolgáknak valók...! A Szentírás számtalanszor beszél a rabszolgaságról, és egyáltalán nem ítéli el azt...! A homoszexualitásról szóló alfejezet ebben a kontextusban különösen jellegzetes címet kapott: *The Bible and the Homosexuality: The Last Prejudice* (Biblia és homoszexualitás: az utolsó előítélet).<sup>55</sup>

55 Peter J. Gomes: *The Good Book. Reading the Bible with Mind and Heart*. New York, William Morrow and Company 1996, 144.

Az „önvédelmi” szövegek száma folyamatosan növekszik, erre a nem szűnő „kulturális háború” miatt, úgy tűnik, újra meg újra szükség van. Tényszerűen viszont csak folyamatosan elisméltik, variálják és pontosítják mindazt, amit a néhány vitás bibliai szöveg hely „anti-anti-gay” értelmezési hagyománya ki-kristályosított:

Az embert Isten férfinak és nőnek teremtette (1Móz – Ter 1-2): a szöveg a férfi és a nő megteremtéséről beszél, de arról semmit sem mond, hogy az Úr nem teremtett olyan férfiakat és nőket is, akik a saját nemükhöz vonzódtak, így nem zárható ki a köztük lévő kapcsolat lehetősége sem.

Szodoma pusztulása (1Móz – Ter 19, 1-9): „Szodoma bűne” nem a homoszexuális viselkedés volt, ahogy erre más, későbbi bibliai hivatkozások sem utalnak, hanem a vendégjog sérelme és az erőszakosság. Ez egy későbbi, posztbiblikus tradíció.<sup>56</sup>

Tilos, hogy férfi férfival háljon (3Móz – Lev 18, 22 és 20, 13): ez az állítás számos más rituális tiltás mellett, melyek például a nászt, az étkezést vagy az öltözködést szabályozták, csupán egy speciális korabeli „erénykódhoz” tartozó rendelkezés. Ez a kód Jézus fellépésével eltörlődött, a keresztények pedig ezeket

56 A „szodómia” fogalom fejlődéstörténetéről és az azonos neműek közti szexuális aktussal való viszonyáról lásd az alábbi, minden részletre kiterjedő munkát: Mark D. Jordan: *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago, The University of Chicago Press 1997.

az előírásokat egyáltalán nem tartják meg (pl. nem esznek kóser ételeket).

Szent Pál kijelentései a „természet ellen való” közösülésről és az „arszenokoitai” (férfiágyasok, fajtalanok) és a „malakoi” (elpuhultak) ellen (Róm 1, 26-27, 1Kor 6, 9 és 1Tim 1, 10): ezek mind a korabeli Rómában uralkodó szexuális szabadság kritikái, illetve a heteroszexuális férfiak biszexuális megnyilvánulásaira vonatkoznak. Ezzel függenek össze az „arszenokoitai” és a „malakoi” fordulatok is, melyek valójában a férfigprostitucióra vonatkoznak.

A szentírástudományban jelentős szerepet játszik a keresztény és zsidó kutatók felismeréseinek kölcsönhatása. Az adott szöveghelyekre vonatkozó zsidó értelmezések lényegüket tekintve, amennyiben az Ószövetségről van szó, megegyeznek a keresztényekkel. Az „önvédelmi” bibliai hermeneutika ortodox zsidó vonulatának legjelentősebb alakja, a már említett Steven Greenberg *Wrestling with God and Men. Homosexuality in the Jewish Tradition* (Birkózás Istennel és az emberrel. A homoszexualitás a zsidó hagyományban, 2004) című könyvében két újabb fontos motívumra is felhívja a figyelmet. Először: részletesen elemezve a Leviták könyve 18, 22-es versének héber szövegét („Férfival ne hálj úgy...”) arra a következtetésre jut, hogy ott az erőszakkal vagy megalázásból elkövetett anális közösülésre vonatkozó tilalomról van szó, és nem olyan szexuális aktus tilalmáról, mely pozitív érzelmi kapcsolatból fogant. És e helyes

értelmezést figyelembe véve, mármint, hogy itt a szexuális erőszak elítéléséről van szó, ez a tiltás általános és időtlen érvényességű.<sup>57</sup> Másodszor: Greenberg felhívja a figyelmet arra az ősi rabbinisztikus tradícióra Ádám teremtésével kapcsolatban, mely a „férfivá és nővé teremtette” őt (1Móz –Ter 1, 27) szakaszt úgy értelmezi, hogy az az emberi lét mélységesen androgün lényegére utal, ami ellentétben áll a modern meleg (LMBT, „queer”) identitás létének közvetett teológiai igazolhatatlanságával.<sup>58</sup>

Ezzel az új, és ugyanakkor elfeledett vallási tradícióhoz visszakanyarodó értelmezéssel Greenberg rabbi az „önvédelmi” szentírástudományból kizárja az egyik alaptételt, miszerint a Bibliában a modern értelemben vett „meleg identitásról” szó sincs. Másként fogalmazva: Greenberg rabbi a melegbarát szentírástudomány első fázisából átlépett a másikba, nevezetesen abba, amely a hívő melegek számára pozitív, identifikációs előképeket keres.

A melegbarát szentírástudomány második fázisa nem elsősorban történeti és szövegkritikai módszerekkel dolgozik, sokkal inkább az aktualizálás és a kontextualizálás lehetőségeivel. Eljárásaiban más olyan társadalmi csoportok módszereiből inspirá-

57 Lásd: Steven Greenberg: *Wrestling with God and Men. Homosexuality in the Jewish Tradition*. Madison, The University of Winsconsin Press 2004, 192–214.

58 Uo., 41–59.



lódik, melyek saját modern emancipálódásuk legitimációját keresik a Bibliában: kivált a szociális felszabadítás teológiája, a néger felszabadítás teológiája és a feminista teológia jön számításba.<sup>59</sup> A többit már „per negationem” jeleztük Peter Gomes fentebb említett értelmezése kapcsán. Ez a hozzáállás különösen népszerű azoknál a szerzőknél, akik közvetlenül érdekeltek a meleg közösségek társadalmi és egyházi egyenjogúsításában. Ezért is nevezik gyakran „gay affirmation readingnek” (megerősítő meleg értelmezésnek) vagy „gay positive readingnek” (a melegek számára kedvező értelmezésnek).<sup>60</sup>

Ez az értelmezés számos párhuzamot használ ki: a meleg közösséget minden jogtalanságot elszenvedőhöz és kitaszítottához teszik hasonlatossá, és így számos bibliai szöveghely akad a védelmükre (Robert Goss); Lázárt, akinek Jézus angolul azt mondja „come out!” – „gyere elő”, mármint a sírból, a meleg keresztényekhez hasonlítják, akiknek saját coming outjukat (előbújásukat) a hallgatás és bezártság sírjából kell megtenniük (Nancy Wilson); a meleg közösség javát szolgáló elkötelezettséget az irgalmas szamaritánus viselkedéséhez hasonlítják, ahogy azt az *Is the Homosexual My Neighbor? A Positive Chris-*

59 Az irányzatok áttekintéséről lásd: Petr Macek: *Novější angloamerická teologie*. Praha, Kalich 2008.

60 Vö. Theodore W. Jennings: *The Man Jesus Loved. Homoerotic Narratives from the New Testament*. Cleveland, The Pilgrim Press 2003, 6–11.

*tian Response* (Rokonom-e a homoszexuális? Pozitív keresztény válasz) könyvcím is jelzi;<sup>61</sup> a meleg keresztények és az „átlagos” hívők kapcsolatának érzékeltetésére az újszövetségi „pogányok egyháza” és a „zsidók egyháza” szembeállítás válik alkalmassá: „A Biblia nem ad számunkra világos eligazítást arra nézve, hogy a melegek és leszbikusok miként tagozódjanak be a keresztény közösségekbe. Azt viszont világosan kimondja, hogy mi a helyzet azokkal, akik – akár legnagyobb meglepetésünkre is – befogadták a Szentlelket és csatlakoznak hozzánk a keresztény hit megvallásában.”<sup>62</sup>

Analóg módon a homofóbok viselkedését a bibliai elnyomók, erőszaktevők, farizeusok és képmutatók viselkedéséhez hasonlítják. Retorikai és érzelmi értelemben ebben a kontextusban a leghatásosabb a „szodomita” szó alkalmazása azok ellen, akik azt hagyományosan használják: akik barátságtalanul és agresszíven viselkednek a homoszexuálisokkal „máságuk” miatt, úgy viselkednek mint a férfiak egykor Szodomában. Tehát nem a homoszexuálisok, hanem

61 Vö. Letha Dawson Scanzoni and Virginia Ramey Mollenkott: *Is the Homosexual My Neighbor? A Positive Christian Response*. San Francisco, Harper 1994.

62 Jeffrey S. Siker: *Homosexual Christians, the Bible, and Gentile Inclusion: Confessions of a Repenting Heterosexist*, in: Jeffrey S. Siker (szerk.): *Homosexuality in the Church. Both Sides of the Debate*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press 1994, 191.

valójában a homofóbok a „szodomiták”: „Hol van tehát Szodoma? Ezékiel szavaival élve –Szodoma mindenütt ott van, ahol az arrogancia és az önzés, mely a szegény és szükségben szenvedő eltaszításához vezet. A rabbik nyelvén szólva Szodoma ott van, ahol a szexuális aktusok a nyers dominancia és uralkodás eszközei, ahol az úton lévők fekhelye kínpad, mely az emberi sokféleség kiirtására szolgál, ahol tilos az együttérzés és szeretet, ahol azok, akik áthágják a határokat, halálnak fiai... ott van hát Szodoma.”<sup>63</sup>

A harmadik fázis már a bibliai szövegben konkrét és nem metaforikus mintákat keres a meleg identitás megélhetőségéhez. Azaz főként az azonos neműek kapcsolatára keres példákat. Tom Horner *Jonathan Loved David. Homosexuality in Biblical Texts* (Jonatán szerette Dávidot. Homoszexualitás bibliai fogalmakkal, 1978) című könyvében egyike volt a legelsőeknek, aki kidolgozta azt az elméletet, mely szerint ilyen pár volt „Dávid és Jonatán” (1Sám 18-20 és 2Sám 1, 26), illetve „Ruth és Noémi” (Ruth). Más szentírás-értelmezők (Greenberg, Helminiak) inkább óva intenek attól, hogy a bibliai érzelmi viszonyokat explicit módon „meleg” vagy „leszbikus” viszonyként értelmezzük: egyrészt nincs bizonyíték arra nézve, hogy a szó modern értelmében sor került-e szexuális kapcsolatra közöttük, másrészt e személyek esetében a Biblia világosan beszél azok heteroszexuális házasságairól

63 Greenber, *Wrestling with God and Men*, i. m., 73.

is. Ez azonban nem akadályozza annak, hogy beteljesítsék az identifikációs jelképiséget a meleg és leszbikus keresztény csoportosulások képzeletében.<sup>64</sup>

Egy másik ilyen történet, melyet kifejtve megta-  
lálunk Hornernél, Jenningsnél vagy Helminiaknál  
is „megerősítően meleg” hangolásban, az a római  
százados (centúrió) története, akinek szolgáját Jé-  
zus meggyógyította (Mt 8, 5-13 és Lk 7, 1-10). Az új  
olvasat abból a lehetőségből indul ki, hogy a görög  
„paisz” szó nem csak „szolga” jelentésben használá-  
tos, hanem „fiú”, és „fiúszerető” értelemben is. Ebben  
az esetben új jelentésárnyalattal gazdagodna a „drá-  
ga” jelentésű „entimosz” is. A százados tehát nem  
a drágán vásárolt szolga miatt esedezik, hanem fiú-  
szeretőjéért, aki drága az ő szívének. Ez az értelmezés  
abból a kultúrtörténeti tényből indul ki, hogy míg  
a zsidó tradíció lényegében nem ismerte az azonos  
neműek szerelmének explicit hagyományát, a gö-  
rög–római tradíció ezzel szemben nagyra értékelte  
azt, és a százados alakja kulturálisan ehhez, és nem  
a zsidó hagyományhoz rendelődik hozzá. Jézus tehát  
olyasvalakivel találkozott, aki a bibliai személyek kö-  
zül a legközelebb áll a „homoszexuális” személy mai  
definíciójához, és nem csak hogy nem ítéli őt el, ha-  
nem még teljesíti is az óhaját, és meggyógyítja „fiú-  
szerelmét”.

64 Lásd pl.: [rainbowallianceopenfaith.homestead.com/GayLove3.html](http://rainbowallianceopenfaith.homestead.com/GayLove3.html).

A negyedik fázis a posztmodern teológia kontextusához igazodik, s így a posztmodern szövegolvasási stratégiákhoz, melyek lehetővé teszik a szövegben minden olyan jelentés fűrkészését és föllelését, melyet az olvasó relevánsnak tart. Mígnem a korábbi kísérletek az „elfogulatlan” bibliatudomány felől nézve komolyságra és elfogadásra törekedtek, ezek a stratégiák eleve azzal számolnak, hogy provokatívak, és a többségi keresztény befogadó számára szinte elfogadhatatlanok lesznek. Míg a „meleg értelmezés” egy kiebrudalt közösség nézőpontját tükröző aktualizáló olvasatot jelentett, a „queer értelmezés” egyértelműen a zavarkeltés, a keresztezés, a „különössé tétel”, vagyis a „queerelés” szándékával lép fel a hagyományos értelmezéssel szemben. Egyre újabb és újabb bibliai személy és helyzet nyert „queer jelentést”, vagy inkább „queer jelentéseket”, és az értelmezői játék az efféle eljárások tétjévé vált.

Ez a módszer érvényesül a *Take Back the Word, A Queer Reading of the Bible* (Visszavenni a szót. A Biblia queer értelmezése, 2000) című gyűjteményben, melyet Robert Goss és Mona West állítottak össze, illetve például a *God's Beauty Parlor and Other Queer Spaces In and Around the Bible* (Isten szépségszalonja és egyéb queer terek a Bibliában és környékén, 2001) című könyvben Stephen D. Moore tollából. Ezekben a könyvekben elemzés tárgyát képezi a Ruth könyvében megmutatkozó biszexualitás, a herélt Nehemiás „queer vezérsége”, vagy az Énekek



énekének transzszexuális olvasata, mely a „vőlegény kebleinek” motívumán alapszik. Az egyik hasonló szellemiségű szerzőnő, Virginia R. Mollenkott *Lesbitransgay People as God's Tricksters* (A leszbikus, biszex, transzszexuális és meleg emberek mint isten mókamesterei) című cikkében ezt a „queeresítést”, a régi szövegek kiforgatását a meleg közösség szerzői és olvasói számára különleges vallási küldetesként állítja be.<sup>65</sup> A harmadik fázisba tartozó „meleg értelmezések” és a negyedik fázisba tartozó „queer értelmezések” különbsége mintha megfelleltethető lenne annak az ellentétnek is, mely a konzervatív, a hagyományos kultúra elfogadását szorgalmazó homocönik és az ellenük fellépő, forradalmira hangolt queer ellenlábasok közt kialakult.

Az ötödik fázis nem képvisel még ennél is szélsőségesebb metódust, ám más értelemben még ennél is fajsúlyosabban radikális a témaválasztása. Ötödik fázisként tarthatjuk számon azokat a kísérleteket, melyek arra a kérdésre keresik a választ, hogy „meleg volt-e Jézus?”. A kérdés meglehetősen abszurdnak, blaszfémiának és provokatívnek hat. És valóban, az egyházellenes beállítottságú meleg közösség részéről gyakran el is hangzik az abszurd és blaszfémiasze-

65 Virginia R. Mollenkott: *Lesbitransgay People as God's Tricksters*, in: Robert Goss and Mona West (szerk.): *Take Back the Word. A Queer Reading of the Bible*. Cleveland, The Pilgrim Press 2000, 13–22.



rű provokációk kontextusában. Az ilyen állítás csak a meleg aktivisták és az egyházi körök közti „esküdt ellenségi” viszony megerősítésére szolgál.

A kérdés azonban felmerül a bibliai szöveghelyek komolyan vehető, „megerősítően meleg olvasatában” is. Amennyiben ezek az olvasatok valóban komolyak és komolyan is tálalják azokat, valamennyit ugyanolyan óvatosság jellemzi, mint a „kevésbé jelentékeny” bibliai alakokkal kapcsolatos kijelentéseket. Arra az ugyancsak óvatos megállapításra jutnak, hogy tekintettel a bibliai világrépre, illetve a biblia szerzők megnyilatkozásaira, ezt a kérdést végképp nem tudjuk megválaszolni, hiszen Jézus „szexuális orientációjáról” a szövegek egyetlen szót sem árulnak el.

Ugyanakkor a „meleg értelmezés” egyes variánsai nem igénylik a „szilárd” bibliai tényanyagot. Sokkal fontosabb számukra a probléma „pasztorálásban” megmutatkozó értelme, azaz egy olyan nézőpont kialakítása Jézus alakját illetően, mely lehetővé teszi, hogy a meleg olvasó belülről azonosulhasson Jézussal léte e viszonylatában is. A „Jézus meleg” kijelentés olyan értelemben lehet érvényes (amilyenben egyébként különféle nyugati teológiai irányzatok használják is),<sup>66</sup> mint például az, hogy „Jézus nő”, „Jézus fekete”, „Jézus jógi”, „Jézus rabbi”, „Jézus hippí” stb., stb.,

66 Vö. Stephen Prothero: *American Jesus. How the Son of God Became a National Icon*. New York, Farrar, Straus and Giroux 2003.

vagyis Jézus mint univerzális ember, aki az emberi léttapasztalat összes variánsát magában hordozza.

Más „meleg értelmezések” azonban nem elégszenek meg az ilyen általános identifikáló, metaforikus és allegorikus magyarázattal, hanem „szilárd” tények után kutakodnak. És kiderül, hogy a bibliai szövegek „Jézus melegségének” feltételezéséhez meglepően jó lehetőséget kínálnak. A „szeretett tanítvány” rejtett motívumáról van szó, aki az utolsó vacsorán „ráhajolt Jézus keblére” (Jn 13, 23–26), Jézussal egyedül ment föl a Golgotára (Jn 19, 26–27), ráadásul az ő sorsa feletti döntés előjogát maga Jézus nyilatkoztatta ki még Péterrel szemben is (Jn 21, 20–23).

Ezekre az alakokra számos szerző felfigyelt.<sup>67</sup> A legrészletesebben és legkomolyabban velük és a velük kapcsolatos motívumokkal Theodore W. Jennings foglalkozott. Jennings metodista teológus, akinek az égvilágon semmi köze nincs a meleg aktivistákhoz, mégis kötelességének érezte, hogy egy új teológiai munkával törölje el azt a bűnt, melyet az egyház a homoszexuálisokkal szemben elkövetett vagy elkövet. E kötelességérzetről és a szöveghelyek elemzéséről *The Man Jesus Loved. Homoerotic Narratives from the new Testament* (A férfi, akit Jézus szeretett. Homoszexuális narratívák az Új Testaméntumban, 2003) című könyvében adott számot. Jennings is leszögezi, hogy pusztán a Biblia alapján nem

67 Az áttekintést lásd: Goss, *Jesus Acted Up*, i. m., 75–82.

állíthatunk semmi bizonyosat Jézus szexualitásáról. Másrészt nem elhanyagolandó az a tény, hogy Jézus férfiközösségben éli az életét, nincs családja sem, hogy sem a prédikációban, sem a példabeszédeiben nem mond semmit a „hagyományos család” dicséretéről, hogy az ő férfi környezetében ugyanakkor van egy tanítvány, akinek állandó jelzője az, hogy „ő, akit Jézus szeretett”, és hogy ez a szeretet olyan fokú testi intimitásban és bizalomban is megmutatkozik, melyet semelyik más tanítvány nem élvez. Noha a bibliaértelmezés számos alternatív értelmezést tulajdonít ennek az alaknak, például azt, hogy a „szeretett tanítvány” az ókeresztény egyház egy bizonyos részének jelképe, „más lehetséges magyarázatok is vannak arra nézve, hogy miért kerül a szövegbe a tanítvány személye, akit Jézus szeretett. A dolog természetéből adódik, hogy semmilyen értelmezési kísérlet során nem nyerhetünk bizonyosságot a helyzet történelmi rekonstruálhatóságát illetően. A legegyszerűbb magyarázata a szeretett tanítvány jelenlétének ebben a narratívában egészen világos: ő és Jézus szerették egymást.”<sup>68</sup>

Jenning még ennél is tovább megy, és megkísérli a ténylegesen elveszett ókeresztény hagyomány rekonstruálását, mely szerint megemlítette Jézus érzelmi kapcsolatát, és a „szeretett tanítvány” nyomvonalához inklinált, ám mindezt felőrölte vagy kiszorí-

68 Jennings, *The Man Jesus Loved*, i. m., 74.

totta egy más hagyomány, mely már csak töredékes nyomokban maradt fenn a kanonikus evangéliumokban. Jennings ezt a tézisért többek közt egy apokrif szöveggel, Márk titkos evangéliumával támasztja alá, melyben szerepel egy erotikus zöngéktől sem mentes különös beavatási szertartás, melyet a „szeretett tanítvány” megélt, s melyet egy ideig követői is éltettek.<sup>69</sup> A probléma abban rejlik, hogy épp az elmélet összekötő kapcsa, a „titkos Márk” olyan szövegnek számít, melyet néhány kutató hiteltelennek tart, a felfedező bibliatudós Morton Smith hamisítványának, aki saját bevallása szerint a kéziratot egy görög-palesztin kolostorban, Mar Sababan találta. Smith ellenfelei nemcsak szakmai szinten támadják őt (egy meglehetősen jól megalapozott polémiáról van szó), hanem személyeskedve is, mintegy jelezve, hogy Smithnek bevallatlan személyes érdekei is fűződhetnek a témához.<sup>70</sup> A bevallatlan személyes érdek érvét visszájára lehet fordítani: Smith kiforgatóinak írásai viszont olyan szenvedélyességről árulkodnak, melyek Smith felfedezésének és szavahihetőségének

69 Lásd: Morton Smith: *The Secret Gospel. The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel According to Mark*. New York, Harper and Row 1973.

70 Lásd: Stephen C. Carlson: *The Gospel Hoax. Morton Smith's Invention of Secret Marc*. Waco, Texas, Baylor University Press 2005; illetve Peter Jeffery: *The Secret Gospel of Mark Unveiled. Imagined Rituals of Sex, Death, and Madness in a Biblical Forgery*. New Haven – London, Yale University Press 2007.

megingatására törekszenek, – már csak azzal is, hogy nem közvetlenül Smith szövegkiadása után léptek fel, hanem csak miután Jennings is publikálta félreérthetetlenül „melegbarát” monográfiáját – s azt sugallják, mint hogyha a konzervatív keresztény körökhöz tartozó szerzők másra se vágnának, csak hogy a „titkos Márk” ne legyen valódi, s hogy ne támaszkodhasson rá a „melegbarát” bibliaértelmezés...<sup>71</sup>

A vitás „titkos Márk” nélkül is megmaradt Jennings koncepciójának lényege, a meggyőződés, hogy noha nem lehet megválaszolni a kérdést, „meleg volt-e Jézus?”, ám Jézus érzelmi irányultságáról mégis csak el lehet legalább valamit mondani, noha csak sokszorosán feltételes módon. Jézus modern értelemben vett (homo)szexualitásáról nem lehet szó, ám a homoszociális vágyról és a homoaffektivitásról annál inkább: „Láthattuk, hogy az előszámlált értékes bizonyítékok alátámasztják azt a nézetet, miszerint Jézus elsődleges érzelmi kapcsolata egy férfira irányult – akit János evangéliumában annak a »tanítványnak« neveznek, »akit Jézus szeretett«. Továbbá: bizonyítottuk, hogy a kapcsolataikra tett utalások sokkal jobban érvényesülnek egy olyan magyarázatban, mely azon a véleményen van, hogy testi és érzelmi intimitásról

71 A cseh fordítás az újszövetségi autentikus apokrifek közt jelent meg azzal a figyelmeztetéssel, hogy hitelessége kétséges lehet: Petr Pokorný (szerk.): *Fragment tzv. tajného Markova evangelia*, in Jan A. Dus a Petr Pokorný (szerk.): *Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy I.* Praha, Vyšehrad 2001, 45–51.



van szó, egy olyan viszonyról, melyről más kontextusban azt gondolnánk, hogy magába foglalhatja akár annak erotikus kiterjesztését és szexuális kifejeződését is.”<sup>72</sup>

A meleg keresztény közösségek véleménye e tárgyban nem kevésbé széttartó: a radikálisabbra hangolt szerzők és csoportok – kivált az MCC körüliek – számára Jézus „szeretett tanítványának” története, akárcsak Dávid és Jonatán, Ruth és Noémi története vagy a századosról és fiúszereitőjéről szóló elbeszélés „saját törzsünk” alapozó „szövegei” közé sorolódik, melyet természetesen az már „ki is sajátított” magának.<sup>73</sup> A legradikálisabbak, mint Robert Williams, nem habozik szó szerinti értelemben használni azt a bizonyos kétes formulát, miszerint „Jézus meleg volt”.<sup>74</sup> A mérsékeltebbek, főként a katolikus kontextusban mozgókkal ezzel szemben inkább kerülnek ezt a témát, nyilvánvalóan azért, mert mindez számukra túlságosan is ellentmondásosnak tűnik, s mert ezzel a szélesebb egyházi közvélemény túlságosan is éles reakcióját kockáztatnák meg.

A „meleg Jézus”, vagy mérsékeltebb és kevésbé ahistorikus módon a „más férfival erős érzelmi köteléket kialakító Jézus” motívuma időről időre felbukkan a „nem tudományos” szövegvilágban is,

72 Jennings, *The Man Jesus Loved*, i. m., 233.

73 Wilson, *Our Tribe*, i. m., 94–125.

74 Williams, *Just As I Am*, i. m., 116.



kivált művészeti alkotásokban, mint amilyen például Terrence McNally *Corpus Christi* (1998) című drámája vagy Kittredge Cherry *Jesus in Love* (A szerelmes Jézus, 2006) című regénye, az ugyancsak Cherry által összeállított *Art That Dares. Gay Jesus, Woman Christ and More* (A merész művészet. Meleg Jézus, női Krisztus és sok minden más, 2007) című képzőművészeti katalógus, vagy Phil Hall musicalje, a *Matthew Passion* (Máté-passió, 2008), melyben párhuzamba van állítva Jézus Máté szerinti passiója (ez a cím másik lehetséges jelentése és fordítása), a „meleg mártír” Matthew Shephard (lásd korábban) és egy „ismeretlen meleg” AIDS-halála. Ez a néhány és több más, hasonló műalkotás sem tartozik a bibliatudomány hatáskörébe. Másrészt viszont sok közülük van a lelkeséghez, a „meleg vallásosság” speciális megnyilvánulásaihoz. Ezért némelyikük bővebb értelmezésére majd az arról szóló fejezetben ki is kell térnünk.



## Kísérletek a történeti-antropológiai integrációra:

„melegek a középkorban”  
kontra „romantikus barátságok”

*„Szerelmesem hangját hallom! Jön már, ugrálva  
a hegyeken, szökdelve a halmokon.”  
(Énekek 2, 8)*

A Biblia mellett a keresztény és a meleg identitás viszonylatában a második konfliktusgócpontnak az egyháztörténeti hagyomány mutatkozott. Ha a kereszténység történetében olyan utalások bukkannak fel, melyek az azonos nemű személyek közti szexuális aktusokról szólnak, értelemszerűen negatív beállítással teszik azt – az erkölcsi elutasítás és a „szodomitauöldözés” kontextusában, sőt gyakorta az eretnekség vádjának vagy bizonyításának összefüggésében. Minél inkább tanulmányozták és rendszerezték az üldöztetés történetét a homoszexualitással foglalkozó „világi” történészek, annál világosabban beigazolódtak és meggyökereztek a konfliktus tartósságáról szóló és a meleg és egyházi közösségek közti elidegenedés érzetét alátámasztó tézisek. Ahogy más tu-

dományterületeken, a történetírásban, pontosabban szólva a történeti antropológiában is felbukkant az antitézis, mely szerint a homoszexualitás története a keresztény világban ennél sokkal bonyolultabb: vagyis nem egyértelműen negatív, hanem pozitív modelljei is akadnak.

A tézis 1980-ban tűnt fel a középkorkutató, a Yale University-n oktató John Boswell *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality* (Kereszténység, társadalmi tolerancia és homoszexualitás) című könyvében. Boswell rekonstrukciója szerint a kereszténység és a homoszexualitás együttélésének történelme a késő antikvitástól és a kora kereszténységtől kezdődően egészen a késő középkorig több nagyon eltérő fázist mutat:

1) A keresztény időszámítás első évszázadainak negatív álláspontja sokkal inkább a „rurális etikával” és a késő római állam lakosságának megcsappanásával küszködő népesedéspolitikával függ össze, mintsem a keresztények önálló aktivitásával. Az Újszövetség lényegében nem beszél a homoszexualitásról. Az egyházatyák között pedig megtalálni mind a homoszexualitás habzó szájú ellenzőit (Aranyszájú Szent János), mind azokat a szerzőket, akik szövegeikben az azonos neműekre vonatkozó érzelmeiket fogalmazták meg (Nolai Szent Paulinus).

2) A korai középkorban a homoszexualitás egyáltalán nem tárgya a nyilvános közbeszédnek. A Karoling-kor elszigetelt szövegei, melyeket erotikus ér-

telemben is lehet magyarázni (Alcuinus, Walafridus Strabo versei vagy Godescalcus kimondottan tipikus *Ut quid iubes pusiole...* Mit parancsolsz, kicsi fiú... kezdetű kétértelmű verse), nem teszik lehetővé a szélesebb összefüggések feltárását.

3) A román kor (11–12. század) megújítja a városokat és az ókori „városi etikát”, ahol a meleg szubkultúra is fejlődésnek indulhatott, melyet elsősorban (de nem kizárólagosan) klerikusok alkottak. És ez nyomot is hagyott az akkoriban gazdag „meleg irodalomban”: „Az egyes írók, akik elszigetelve vallanak személyes érzelmeikről, legyenek bár tucatnyi-an, természetesen még nem alkotnak szubkultúrát a szó megszokott értelmében. De az ilyen emberek hálózata, akik tudatában vannak közös másságuknak a többségi társadalomban, és kölcsönösen befolyásolják e rájuk jellemző másság saját és idegen befolyását, már az itt tematizált változásról tanúskodik. Ilyen terjedelmű és műfaji gazdagságú meleg irodalmi szövegkorpust, melyről alább lesz szó, nem látott még Európa a Krisztus utáni első századtól, és nem találkozott ilyesmivel egészen a tizenkilencedik századig”.<sup>75</sup> Ehhez az irodalomhoz tartoznak azok a szentimentális és pajkos homoerotikus versek, me-

75 John Boswell: *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago and London, The University of Chicago Press 1980, 243.

lyeket püspökök és szerzetesek (Baldricus Burgulianus, Marbodus Redonensis, Hilarius) írtak antik minták alapján. Ugyanide tartoznak a kifejezetten keresztény kontextusban keletkező, az azonos neműek közti kapcsolatokat pozitívan bemutató reflexiók is a lovagregény műfajában az *Amis et Amiles*-ben; a klerikusok egymáshoz intézett egzaltált leveleiben; teológiai értelemben a legelmélyültebben az angol szerzetes, Aelred of Rievaulx, „*De speculo Caritatis* (A szeretet tükre) és a *De spirituali amicitia* (A lelki barátságról) című értekezéseiben, melyekben a keresztény barátság olyatén felfogását fejlesztette ki, mely az emberi érzelem hangsúlyozásában minden korábbi teológus állításait túlszárnyalta, és a prózájában nyíltan beszélt a földi és az isteni szerelem kölcsönösségéről, ami a klerikusok szerelmi költészetében régóta a sorok között rejtőzött. Épp Aelred tette meg kifejezetten a barátságot és az emberi szeretetet a szerzetesi élet alapjává, és olyan eszköznek tartotta, mely révén megközelíthető az isteni szeretet. Éppen ő dolgozta ki és terjesztette el a szisztematikus hozzáállás igényét a szerzetesek közti bizalmas barátsággal kapcsolatos nehezebb kérdésekhez. A lelki barátságról szóló értekezésében jegyzi meg, hogy »aki barátságban lakozik, az az Úrban lakozik, és az Úr is őbenne«, és ugyanennek a dialógusnak egy másik szereplőjével azt mondatja: »Az Úr maga a barátság.«”<sup>76</sup>

76 Uo., 222.



4) A gótika korában (13–14. század) a virágzás után soha nem látott intolerancia következik, mely nem csak a homoszexuálisokat érinti, hanem a zsidókat, muzulmánokat, máshitűeket, és minden más társadalmilag „problémás” csoportot. Az intolerancia ilyen fokú megnövekedésének okai nem teljesen világosak. A legvalószínűbbnek a gótikus kor abbéli törekvése látszik, hogy összefonódjon a centralizáció és a társadalom, illetve a gondolkodás uniformizáló szándékával, melynek megnyilvánulásai közé tartozik mind Aquinói Szent Tamás *Summája*, az inkvizíció, az albigenek és a templomosok felszámolása, mind pedig a homoszexuális cselekményekért bevezetett halálos ítélet.

Boswell könyve azonnal sarkkővé lett, de botránykővé is – mind a tudományos kutatásban, mind pedig a szélesebb társadalmi és vallásos vitákban. Egyrészt magasztalt és sokat idézett tudományos alapműként tekintettek rá – az itt idézett szerzők szinte mindegyike hivatkozik rá, mint pl. Peter Gomes vagy Theodore Jennings, illetve a francia kultúrtörténész Dominique Fernandez is a maga tudatosan provokatív elképzelésével, mely szerint a középkor inspirálóbb lett volna a modern meleg identitás szemszögéből, mint az idealizált és többnyire hibásan aktualizált antikvitás,<sup>77</sup> másrészt Boswell kritikai

77 Dominique Fernandez: *Le Rapt de Ganymede*. Paris, Grasset 1989, 134–145. Magyarul: Dominique Fernandez: *Ganüme*–

hullámverésnek kitett könyvét szakmailag és ideológiai is elhibázottnak tartották, noha az egyes kritikusok motivációiban legalább annyira keveredett a szakmai és ideológiai nézőpont, mint a megbírált műben.

A középkorkutatás szemszögéből Boswell szövegének a forrásértelmezés módszerét, s ebből fakadóan részint a korai kereszténység homoszexualitás-ellenességének elbagatellizálását, részint pedig, épp ellenkezőleg, a román kori tolerancia jegyében kibomló homoszexualitás túlidealizálást rótták fel. Az egyetemi meleg és queer stúdiumok „ortodox” módszertanának szemszögéből azt vetették a szemére, hogy ahistorikus módon mutatja be a meleg kisebbséget, méghozzá olyan jelenséggént, mely lényegileg azonosnak láttatja azt a modern korban és a középkorban. És valóban, Boswell következetesen használja középkori terminusok helyett a „melegek” vagy a „meleg irodalom” kifejezést: „a meleg irodalom részaránya ebben a korban óriási. (...) Aelred minden kétséget kizáróan meleg volt.”<sup>78</sup> Ezzel Boswell az „esszencializmus” csapdájába esett, az egyik legnagyobb „eretnekségébe” az „ortodoxia” által képviselt úgynevezett „konstruktivista” módszertannal szemben, mely Foucault a szexuális identitások tör-

*dész elrablása*, ford. Tótfalusi Ágnes, Budapest, Európa 1994, 152–156.

78 Boswell, i. m., 209 és 222.

téneti konstrukcióinak sokféleségére vonatkozó tézisen alapszik (miközben, paradox módon maga Foucault elismeréssel idézte Boswellt *A szexualitás történetében*).<sup>79</sup> A „kulturális háború” mindkét oldaláról, azaz a konzervatív keresztény körökből és a baloldali meleg aktivisták irányából meg azért támadták meg őt (még hozzá különleges egyetértésben), mert történetileg és nem abszolutizálva, azaz a „casus belli” szempontjából korántsem ideális módon igyekezett bemutatni a kereszténység és a homoszexualitás történelmi szembenállását.<sup>80</sup>

E tanulmány szempontjából sokkal fontosabb a Boswell-mű közvetlen kapcsolata a meleg keresztény mozgalommal, mint a metodológiai esszencializmusról és konstruktivizmusról szóló vita, vagy egyik-másik középkori szerző egyik-másik szövegének értelmezése. E kapcsolat fontosságát a *The Boswell Thesis* (A Boswell-tézis, 2006) című gyűjteményes kötet két tanulmánya is megerősíti, és az egyes szerzők világnézeti hátterének és személyes helyzetének függvényében ellentétesen értékeli: Bernard

79 Michel Foucault: *Péče o sebe. Dějiny sexuality III.* Praha, Herrmann a synové 2003, 250. Magyarul: Michel Foucault: *A szexualitás története III.* Törődés önmagunkkal, ford. Sujtő László, Budapest Atlantisz, 2001, 198.

80 A viták áttekintéséhez lásd: Mathew Kuefler (szerk.): *The Boswell Thesis. Essays on Christianity, Social Tolerance and Homosexuality.* Chicago – London, The University of Chicago Press 2006, 35–74.

Schlager, a már korábban említett, a liberális protestáns egyházakkal kapcsolatban álló Center for Lesbian and Gay Studies in Religion and Ministry oktatója a könyvet pozitív fejleménynek tartja. Boswell műve a maga érveivel segít a meleg keresztény mozgalom kialakításában, ráadásul Boswell az egyes meleg csoportok számára tartott előadásai révén személyesen is bekapcsolódott ebbe a mozgalomba. Mark D. Jordan, a korábban már szintén említett római katolikus háttérű, ám a római katolikus egyházzal egyre nyíltabban összetűzésbe kerülő történész Boswell személyes elkötelezettségű művét viszont szakmai hibának tartja, mert szerinte ez a személyes elkötelezettség vált a mű eszmei kiindulópontjává, és megelőzte magát a kutatást, majd pedig rátelepedett az eredményekre. Jordan szerint Boswell a maga szaktudományos műveltségét egy egyoldalú aktivizmus sikerének rendelte alá, „prédikátorrá” lett, halála után pedig hovatovább valóságos ikonjává vált a meleg keresztény mozgalomnak: „kíváncsi leszek, hogy megjelennek-e majd a »Szent John Boswell«-ikonok is”,<sup>81</sup> fűzi még hozzá Jordan ironikusan.

Bármilyen jogosak is voltak az egyes kifogások Boswell munkáját illetően, a mű történelmi jelentősége elvitathatatlan marad: ő volt az, aki utat nyitott egy új, nem csupán konfrontálódó, tehát potenciálisan „integráló” felfogásnak a homoszexualitás kö-

81 Kuefler, i. m., 200.

zép kori történelemben és egyáltalán, a keresztény kultúrában betöltött szerepét illetően.

Más szerzők egész sora vállalkozott a téma aprólékosabb kidolgozására – igaz, kisebb-nagyobb módszertani elmozdulásokkal. Maga Mark D. Johnson *The Invention of Sodomy in Christian Theology* (A szodómia feltalálása a keresztény teológiában, 1997) című monográfiájában részletesen föltárja a „szodomai bűn”, illetve a „szodomita” kategóriák fejlődéstörténetét. Módszertanilag azonban sokkal inkább hivatkozik Foucault-ra és a „konstruktivistákra”, mint Boswellre, akitől egyértelműen elhatárolódik („mint olyasvalaki, akit Boswell halála után az egyik lehetséges utódként könyvelnek el...”).<sup>82</sup>

Boswellre hivatkozva adta ki Thomas Stehling a maga terjedelmes, kétnyelvű antológiáját a latin középkori homoerotikus költészetből *Medieval Latin Poems of Male Love and Friendship* (Középkori latin versek a férfiszerelemről és a barátságról, 1984), hogy hozzáférhetővé tegye a szövegkorpuszt az újabb értelmezések számára. A középkori zsidó irodalomban felbukkanó homoerotikus motívumokat elsősorban a zsidó szerzők kezdték fürkészni.<sup>83</sup> Roberto Gonz-

82 Kuefler, *The Boswell Thesis*, i. m., 100.

83 Greenberg, *Wrestling with God and Men*, i. m., 113–123. Ebben az összefüggésben érdemes megjegyezni, hogy cseh viszonylatban jóval Boswell és Greenberg előtt, az író, vallástörténész, az ortodox zsidóvá áttért, valójában azzal szemben állva alkotó Jiří Langer már foglalkozott a homoerotikával zsidó ortodox



áles-Casanovas a homoerotikus imaginációt elemezte a középkori katalán vértanú Ramón Llull *Llibre d'Amic e Amat* (A Szerető és a Szeretett Könyve) című misztikus művében, és megvizsgálta annak viszonyát az iszlám misztikához. Ez a modell korábban gyakran jelenik meg az iszlám, pontosabban a szúfi irodalomban, mely viszont az antikvitásból örökölte: az őseredeti antik pederasztikus pármodellről van szó (az „erasztész”, azaz a Szerető férfi, és „erómenosz”, azaz a Szeretett fiú viszonyáról):<sup>84</sup> „Megkérdezték a barátot, hol járt az ő kedvese. Így felelt: – Keressétek őt minden más teremtet fenségénél fenségesebb házban, keressétek őt az én szerelmemben, az én vágyaimban és az én könnyeimben. (...) Azt álmodta

környezetben, és a középkori zsidó költészetet bemutató *Zpěvy zavržených* (1937) című antológiájába néhány homoerotikus verset is besorolt, sőt, újhéber nyelven maga is írt homoerotikus verseket. Lásd: Shaun Jacob Halper: *Coming Out of the Hasidic Closet. Jiří Mordechai Langer and the Fashioning of Homosexual-Jewish Identity*. *Jewish Quarterly Review* 101, 2011, Nr. 2, 189–231.

- 84 Lásd: Roberto J. González-Casanovas: *Male Bonding as Cultural Construction in Alfonso X, Ramon Llull, and Juan Manuel: Homosocial Friendship in Medieval Iberia*, in Josiah Blackmore and Gregory S. Hutcheson (szerk.): *Queer Iberia. Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*. Durham and London, Duke University Press 1999, 157–193. Ramón Lullus homoerotikus aktualitását illetően is vannak korábbi előképek a cseh kultúrában, lásd pl. Jiří Karásek ze Lvovic *Obrácení Raymunda Llulla* (1919) című novelláját. Vö. még: M. C. Putna a kol.: *Homosexualita v dějinách české kultury*. Praha, Academia 2011, 134.



a barát, hogy itt szenvedett, miközben kedvesét kereste, és félt, hogy elfelejti az ő kedvesét. És sírt is, hogy el ne aludjék, és hogy el ne illanjon az ő barátja az ő emlékezetéből. (...) Találkozott a barát és a kedves, és így szólt a kedves a barátjához: – Nem szükséges, hogy szólj hozzám, de adj jelt a szemeddel, s az az én szívem szava lesz, amíg azt néked adom, miért kérlelsz? (...) Járt a várost a barát, mint egy megtébolyodott, az ő kedveséről énekelt, és megkérdezték tőle az emberek, nem veszítette-e el az esztét, épp ezért már csak az emlék maradt számára, hogy fölidézhesse az ő kedvesét. (...) Ment a barát vágakozva az ő kedvese után, és két barátba bukkant, akik szerelemmel és könnyekkel köszöntötték egymást, ölelkeztek és megcsókolták egymást. És elájult akkor a barát, ugyanis a két barát olyan élenken idézte az eszébe az ő kedvesét.”<sup>85</sup>

A leglényegesebb eltolódás a témakezelésben a brit történész, Alan Bray posztumusz *The Friend* (A barát, 2003) című könyvében érvényesül. Míg Boswell módszerében kritizálták, hogy egytől egyig minden azonos nemű személy közötti érzelmi megnyilvánulásra utaló említést a (valós vagy latens) szexuális aktivitás és a modern értelemben vett nemi identitás irodalmi megjelenésének tart, Bray megmutatja, hogy valójában mennyire bonyodalmas problémáról

85 Ramón Llull: *Kniha o Příteli a miláčku*. Malvern, Praha 2004, 11–15.

van szó. Ezt pedig korábbi művével összefüggésben teszi, melyet a reneszánsz Angliában honos homoszexualitásról írt,<sup>86</sup> még hozzá ezúttal is egy speciális történelmi anyagon: olyan 14–17. századi angol sírfeliratokon, melyek a közös sírboltba temetett férfi párok életfogytig tartó barátságát ünneplik.

Bray tézise szerint ezek a sírkövek arról tanúskodnak, hogy a premodern keresztény tradícióban élt egy hagyomány, mely olykor eltűrte, olykor társadalmilag elismerte, sőt olykor egyházilag is szentesítette a férfibarátságokat (lásd alább), melyeket az affektivitás magas foka, de akár testi intimitás is jellemezhetett. Nem engedélyezte a barátok közti közvetlen szexuális kapcsolatot, hiszen aki ilyesmit elkövetett, az már „szodomitának” számított. Így egymás mellett létezett az emelkedett, az antikvitás szellemével áthatott barátságretorika és a „szodómiáról” szóló bírósági diskurzus. Ez a két dolog sosem volt teljesen szeparálva, ugyanis a túlon túl szenvedélyes férfibarátság mindig is ki volt téve annak a gyanúnak, hogy tulajdonképpen csak a szodómia leplezésére szolgál.

Alan Bray nem az egyetlen kultúrtörténész a huszadik és a huszonegyedik század fordulóján, aki a „barátság archeológiájának” szenteli magát, aki annak régebbi formáiban és magasztos retorikájában tárja fel a homoerotikus hátteret és az egyik lehetsé-

86 Alan Bray: *Homosexuality in Renaissance England*. New York, Columbia University Press 1995.

ges, korhoz kötött modellt, mely megtestesíti a társadalmilag is elfogadott megélési lehetőségét „annak, ami akkor volt, amikor még nem létezett homoszexualitás”. Ezt a modellt a legtöbbször a „romantikus barátság” modelljének nevezik.<sup>87</sup> De másokkal ellentétben Bray nemcsak tudós, hanem keresztény (áttért katolikus) és meleg aktivista is.<sup>88</sup> Ahogy maga írta monográfiája bevezetésében, munkáját nem pusztán „archeológiának” szánta, hanem a meleg keresztények integrációját elősegítő hozzájárulásnak is – afféle lehetséges történelmi mintaként a jelen számára: „A feladatom történészként nem más, mint hagyni megszólalni a múltat a maga saját fogalmaival, és nem az, hogy kisajátítsam a jelenkori világ terminusainak segítségével. Csak a zárófejezetben (...) lépek előtérbe és szólalok meg a saját hangomon (...). Lehetséges, hogy épp a kisajátítás lehetne a homoszexuálisok és a keresztény egyház közti mai konfliktus

87 Vö. Eve Kosofsky Sedgwick: *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire*, New York, Columbia University Press 1985; lásd még: Lilian Faderman: *Krásnější než láska mužů. Romantické přátelství a láska mezi ženami od renesance po současnost*. Praha, One Woman Press 2002; illetve Axel Nissen: *Romantic Friendship Reader. Love Stories Between Men in Victorian America*. Boston, Northeastern University Press 2003; illetve Carolyn Oulton: *Romantic Friendship in Victorian Literature*. Ashgate, Aldershot, Hampshire – Burlington, Vermont 2007.

88 Lásd a róla szóló életrajzi tanulmányt: Jody Greene: *The Work of Friendship*. *A Journal of Lesbian and Gay Studies* 10, 2004, 320–337.

megoldásának előjátéka? Segítségünkre lehetne-e az a közös tér, melyet régen belaktak, annak a térnek a kijelölésében, mely ma méltósággal válhatna belakhatóvá?”<sup>89</sup>

Ahogy Bray magyarázatában a bonyolult dinamika „barátságretorika” és „szodómia” közt a diskurzushatárok között marad, éppúgy nem kevésbé összetett dinamika munkál a meleg keresztény közösség és a keresztény Európa viszonyában is. A Boswell-féle hozzáállás kezdetlegességének kritikájából világossá vált, hogy a kereszténység története során egyik korszakról sem mondhatjuk el, hogy a „meleg aranykora” lett volna. Bray értelmezése és széles kontextusba ágyazásai nyomán a „romantikus barátságok” kutatása a meleg keresztény csoportosulások számára legitimmé teszi, hogy kapcsolódjanak a legkülönbélebb személyiségekhez, csoportokhoz vagy művekhez a kereszténység történelméből, ha bennük vagy náluk megtalálják az azonos neműekre vonatkozó érzelmi vonzódás elemeit. Magánál Braynél a „baráti síremlékekről” szóló diskurzus abban éri el tetőpontját, hogy az angol katolikus történelem egyik legtiszteltebb személyisége, John Henry Newman – a később boldoggá avatott! – bíboros példáját emelte ki. Newman ugyanis egy sírban akart nyugodni élethosszig tartó barátjával, kísérőjével és

89 Alan Bray: *The Friend*. Chicago – London, The University of Chicago Press 2003, 6.

titkárával. Bray úgy olvassa ki ebből Newman bíboros életét, mint aki tökéletesen megtestesíti a klerikus ideált, ugyanakkor zsigerileg erősen kötődik érzelmileg egy más(ik) férfihoz, amit megtámogatnak más szerzők írásai is (ezeket viszont Bray nem idézi!), akik a férfibarátságok dominanciájáról értekeztek Newman életében.<sup>90</sup>

Az ikonikus személyiségek vonalát végig lehet vezetni a teljes keresztény történelmen. A kezdetére lehet állítani a korábban már említett bibliai alakokat, Dávidot és Jonatánt, Ruthot és Noémit, a századost, a hőn szeretett tanítványt. A keresztény antikvitásból ide sorolhatók például Szent Sergius és Szent Bacchus, akik együtt éltek, együtt szenvedtek kínhalált és akiket együtt szokás ábrázolni is a szentképeken,<sup>91</sup> de olyan jelentős egyházatyák – és szentek is –, mint Nazianzoszi Szent Gergely és Nagy Szent Vazul: az ő egy életen át tartó barátságukat Szent Gergely művei magasztalják, és a közös liturgikus ünnep is utal erre.<sup>92</sup> A középkorban Aelred of Rievaulx, Ramón Llull vagy az olyan „csak” fiktív alakok, mint a két lovag,

90 Lásd: Geoffrey Faber: *Oxford Apostles. A Character Study of the Oxford Movement*. Oxford, A Pelican Book 1984.

91 John Boswell: *Same-Sex Unions in Premodern Europe*. New York, Vintage Books 1995, 146–156.

92 Lásd: Carolinne White: *Christian Friendship in the Fourth Century*. Cambridge, Cambridge University Press 1992. A szerzőnő ugyanakkor egyértelműen leszögezi, hogy az általa kutatott szövegekben homoszexualitásra utaló nyomok lennének, lásd: 59. oldal.



Amis és Amil. Az újkorból John Henry Newman vagy védenecének egyike, az angol katolikus költő, jezsuita, a férfiszépséget mint Isten teremtményének csodálatos alkotását magasztaló Gerard Manley Hopkins (lásd később). Ez a vonal meghosszabbodik a legújabb kor híres egyházi személyiségeinek irányába is, akik nyilvánosan nem igazán nyilatkoztak meg a homoszexualitásról, de többé-kevésbe közismert volt róluk, hogy életpályájukat meghatározó módon befolyásolta a homoszexualitás.

Ilyen személyiség volt például a holland-amerikai jezsuita és pszichoterapeuta Henri Nouwen, a lelki tapasztalatokról, a meditációról, a sebekről, a fájdalomról, a sivatagi atyák lelkeségéről vagy az ikonok spiritualitásáról szóló közkedvelt és népszerű stílusban írt könyvek szerzője. A kifejezetten hagyományos módon vallásos Nouwen nem kapcsolódott be a homoszexualitásról szóló nyilvános vitákba se, nem hogy részt vett volna a „kulturális háborúban”. A nagyközönség csak életrajzírója, Michael Ford, Nouwen halála után megjelent munkájából tudhatta meg, hogy Nouwen mennyire a lelke mélyére zárva és mekkora fájdalommal élte meg saját homoszexuális érzésvilágát, és hogy élete végén miként közeledett – mindig csak félhivatalosan – a meleg keresztény környezethez. Ez az életrajz Nouwen *Wounded Healer* (A megsebzett gyógyító, 1979) című könyvére utalva viseli a kifejező *Wounded Prophet* (A megsebzett próféta, 1999) címet: s ez jelzi azt a képességét,



hogy saját belső sérülését képes volt a sérültek iránti megértés művészetévé átváltoztatni, s hogy ezt nem csak saját küldetesként élte meg, hanem úgy is, mint egy meleg identitású ember tipikus lelki képességét, mint egy „egyedülálló hivatást a keresztény közösségben”.<sup>93</sup>

Hasonló személyiség volt a New York-i tűzoltók káplánja, Mychal Judge, aki 2001. szeptember 11-én halt meg a Világkereskedelmi Központ épületének maradványai közt, aki már korábban is szent hírében állott, és akit már biztosan fölterjesztettek volna a római katolikus szentté avatásra, ha életrajzában nem szerepelt volna a meleg katolikusok „számkivetett” szervezetével, a Dignityvel való együttműködés. Mychal Judge-ot ugyanis csak az „alternatív” katolicizmus avatta szentté – vagyis az amerikai ókatolikus egyház.<sup>94</sup>

De ezekkel és más személyiségekkel is, akik mögé a meleg keresztény csoportosulások felsorakoznak, vagy felsorakozhatnak, van egy alapvető probléma: nagyrészt papokról van szó, akik (legalábbis hivatalosan) cölibátusban éltek, vagyis „szexualitás nélkül”, az ószövetségi alakok és a középkori lovagok (legalábbis hivatalosan) pedig heteroszexuális, család-

93 Lásd: Michael Ford: *Wounded Prophet. A Portrait of Henri J. M. Nouwen*. New York – London, Doubleday 1999, 213.

94 Lásd: [www.mychaljudge.com](http://www.mychaljudge.com); viz [saintmychaljudge.blogspot.com](http://saintmychaljudge.blogspot.com).

dos férfiak voltak. Az újkori meleg csoportosulások viszont épphogy a megélt, valós (homo)szexualitás alapján azonosítják önmagukat. Az ikonikus történelmi alakok mint érzelmi életük példái szolgálhatnak ugyan mintaképül az újkori csoportoknak, ahogy az is, hogy az irodalomban miként jelennek meg ezek az érzelmek, és hogyan kapcsolódnak össze a hittel és a vallásossággal, ám saját (homo)szexuális életükre nem lehetnek hatással, hiszen az a szövegevidencia és a keresztény történelem szintjén egyáltalán „nem is létezett”.

Például Aelred of Rievaulx, akit olyan gyakorta neveznek a keresztény homoerotika klasszikusának, *A lelki barátságról* című értekezésében egyetlen hatalmas lendülettel ünnepli a baráti szeretetet, és ugyanakkor a barátok közt minden „testiséget” elítél. Hasonló a helyzet G. M. Hopkins esetében is:<sup>95</sup> ma már ugyan nem folyik vita eltagadhatatlan homoszexualitásáról, arról viszont annál inkább, hogy élete és munkássága e dimenziójával – a maga viktoriánus „Freud előtti” világában és a cölibátusi életstílus mellett! – tisztában volt-e egyáltalán. S ha annak tudatában is volt, ahogy azt naplói alapján a legújabb munkák sejteni engedik, <sup>96</sup> az egyetlen lehetséges megold-

95 Lásd Bergonci klasszikus monográfiáját: Bernard Bergonzi: *Gerard Manley Hopkins*. London, The Macmillan Press 1977.

96 Lásd: Julia F. Saville: *A Queer Chivalry. The Homoerotic Asceticism of Gerard Manley Hopkins*. Charlottesville and London, University Press of Virginia 2000.

dásnak a cölibátusi elhivatottságot látta-e. Ugyanez a „tudatosítás” mértékére vonatkozó kérdésfölvetés a saját érzelmeivel szemben természetesen érvényes Hopkins tanárára, J. H. Newmanre is, nem szólva régebbi korok szerzőiről.

Amennyiben tehát a keresztény meleg csoportok egy e sorokból való személyiség mögé sorakoznak fel, az olyan felsorakozásnak számít, mely mintha automatikusan azzal az értelmezési eltolódással is számolna, hogy voltaképpen mit is jelent a „szerelem”, a „barátság”, a „szexualitás” vagy a „tisztaság” fogalma. A mai meleg keresztény mozgalom és a keresztény Európa kultúrtörténetének problematikus viszonya ugyanis elsősorban az antropológiai kategóriák fejlődésének problémája.

Ezt a problémát ellentétesen is észlelni lehet: ha a meleg keresztény szerzők ezzel a premodern kultúrtörténettel foglalkoznak, az nem csak azt jelenti, hogy tudatosan vagy öntudatlanul megkísérlik az akkori kategóriákat hozzáigazítani saját tapasztalataikhoz, hanem egyenesen azt jelenti, hogy ezek a „rég”i szövegek a maguk kifejezőmódjával, kategóriáival és fogalmaival, tudatosan vagy öntudatlanul hatással vannak az újkori meleg keresztény identitásra. Tekintve, hogy ezek a premodern szövegek milyen erőteljesen hangsúlyozzák a szexualitással szemben az azonos neműek kapcsolatának emocionális és lelki oldalát, kikövetkeztethető belőlük a modern identitás befolyásolásának alapvető irányvonala is.

In concreto ez a befolyásolás igen eltérő formát ölthet, sőt önmaga ellentétébe is átfordulhat. Ez a leginkább két területen, két teológiai-antropológiai tudományban mutatkozik meg, melyekről az elkövetkezendőkben lesz szó: a lelkiségben és a partnerkapcsolatok teológiájában.

Kísérletek  
a spirituális-antropológiai integrációra:  
sámánista szexuálmisztika  
kontra a meleg érzékenység imádságoskönyvei

„Bizony, erős a szeretet, mint a halál.”  
(Énekek 8, 6)

A „lelkiség” fogalma két, részben egymást keresztező értelemben használatos. Régebbi és szűkebb értelemben a vallás, a „hétköznapiokban megjelenő vallás” vagy „az egyénileg megélt teológia” „gyakorlati”, szubjektív, belső, lélektani oldalát jelenti.<sup>97</sup> A lelkiség megnyilvánulásai és eszközei lehetnek az imádságos könyvek, a meditációs könyvek, a személyes lelki tapasztalatokat feltáró könyvek (ezekben a lelkiség határos lehet a misztikával), a kegytárgyak és azok alkalmazására vonatkozó útmutatások, a zarándokutak útvonalai, azok ábrázolása vagy leírásai és más, egyéb szöveges vagy tárgyi artefaktumok. Modernbb és tágabb értelemben a „lelkiség” sokkal inkább

97 Lásd: Stefano de Fiore (ed.): *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 1999.

a „megszervezett vallásosság” oppozícióját jelenti, mint annak gyakorlati alkalmazását; a „lelkiek” iránti egyéni érdeklődést jelöli, mely elsődlegesen a saját léttapasztalatból indul ki, és mintegy másodlagosan, szabadon, függetlenül és rendszertelenül merít a legkülönbözőbb vallási irányzatok tanaiból és gyakorlatából.

A homoszexualitással összefüggésben sokkal gyakrabban érvényesül ez a második felfogás. Ez a modern meleg identitás speciális „törzsként” értelmezett fejlődésével függ össze, ugyanis, ha egyszer önazonosságát tekintve számos egyedi jegye van, joggal feltételezhető, hogy saját lelkeséggel, illetve a saját egzisztencia lelki átélésének módozataival is rendelkezik. Összefügg ez továbbá az AIDS-járvánnyal is, mely a nyolcvanas és kilencvenes évek során a meleg közösség jelentékeny részének figyelmét elfordította az evilági hedonizmustól, és átirányította a lét értelmének mélyebb kérdéseire, s annak más, nem csak testi és anyagi töltetére. Végül összefügg ez az európai és amerikai társadalom teljes lelki atmoszférájával, melyben tömeges népszerűsége tett szert az „alternatív lelkeség” kifejlesztése, mely középutat hivatott képviselni a hagyományosan szervezett vallási élet és a „vallástanság” állapota között.

A „lelkeség” fogalma nem szükségszerűen csak a keresztény lelkeséget jelentheti. Sőt: a homoszexuális léttapasztalat „lelki feltöltésének” egyik formája kifejezetten „pogány” lelkeségen alapszik. A New



Age égisze alatt, illetve másutt kibontakozó ezotéria, a mélylélektan, az antik, a kelta vagy indián mítoszok és pogány kultuszok, a kelet-ázsiai vallási rendszerek, a nyugati vallások „eretnek” irányulásai mind-mind alapanyagot szolgáltatnak a (poszt)modern lelakiség számára, beleértve a „meleg lelakiséget” is. S ahogy a „lelakiségről szóló könyvek” műfaja tömeges siker-műfajjá vált, a „meleg lelakiségről szóló könyvek” műfaja is standard részévé vált a meleg kiadók és meleg könyvkereskedések kínálatának. Százszámra sorolhatnánk az olyan címmel vagy alcímmel ellátott kiadványokat, mint például: *Soulfully Gay* (Lelkesülten meleg), *Meditations on Gay Men's Spirituality* (Tűnődések a meleg férfiak lelki életéről), *Reclaiming the Connections Between Homoeroticism and the Sacred* (A homoerotika és a szentség közti kapcsolat visszakövetelése), *Finding the Heart of Gay Spirit and Nature* (A meleg lélek és természetesség magvának föllelése), *Things our Homosexuality Tells Us About the Nature of God and the Universe* (Azok a dolgok, melyeket a homoszexualitás mond nekünk Isten és a világegyetem természetéről), *The Role of Gay Identity in the Transformation of Human Consciousness* (A meleg identitás szerepe az emberi tudat átalakulásában), *An Exploration into the Religious Significance of Male Homosexuality in World Perspective* (A férfi homoszexualitás vallási jelentőségének vizsgálata a világ kontextusában), *A Sexual Life, a Spiritual Life* (Nemi élet, lelki élet) stb., stb.

Más, a lelkiség tematikájában alkotó szerzőkhöz hasonlóan a „meleg lelkiségről” szóló könyvek írói is különféle lelki hagyományokhoz nyúlnak vissza. Ugyanakkor minden hatás és kölcsönzés, illetve az egyes szerzők önálló leleményei ellenére világosan érzékelhető az a közös tendencia, melyet tudatosan leegyszerűsítve „meleg pogányságnak” nevezhetünk. A gondolati mag négy tézisbe sűríthető:

1/ Az ősi vallási kultúrák – szemben a kereszténységgel – tudatában voltak annak, hogy a szexuális élvezet egyaránt magában hordozza a vallási élvezetet is.

2/ Ezek az ősi kultúrák azt tartották, hogy azok a személyek, akik nemi identitása „kettős” vagy más tekintetben különbözik, különös vallási tehetséggel rendelkeznek, s ahogy saját létükben egyesítik a férfi és a női elemeket, képesek a testi és a lelki, a földi és az égi dolgok egyesítésére is. A sámán, a pap, a mágus és az áldozatot bemutatók szerepét ezért gyakran tartották fenn e különleges identitású személyeknek, vagy feltételül szabták nekik egy ilyen identitás felvételét. A római katolikus cölibátus elve nem tudatosan – és sikertelenül – kötődik ehhez a tradícióhoz.

3/ A modern meleg identitás szükségszerűen ezekre a régi hagyományokra épül, és át kell mentenie a modern társadalomba az „újkori” sámánok szerepkörét, azokét, akik különleges szexuális és antropológiai tapasztalataik révén kibékítik az ellentéteket.

4/ Ez a spirituális, vallási, „sámán” szerep a „meleg törzs” tartós és fenséges küldetése, s általa nyer általános értelmet a léte.

Ezek a tanok az egyes szószólóknál a legkülönbébb kultúrák legkülönbébb forrásain alapsznak. A megformálásukban, melyre elsősorban az USA-ban került sor, főként három elem érvényesült: a New Age gondolkodás hatása a nyolcvanas-kiencvenes évek meleg aktivistáira, akik Kaliforniában, a New Age mozgalom őshazájában telepedtek meg; az amerikai indiánok vallási és antropológiai hagyományainak újra felélénkülő kutatása, mely popularizálta a „berdache” fogalmat, mely „kétnemű” sámánt jelent; és Harry Hay, a „rég”i” balos, ötvenes évekbeli meleg aktivista vezér egyéniségének újrafelfedezése.

Harry Hay, az első USA-beli „homofil” szervezet, a Mattachine Society alapítója (és ugyanakkor a Kommunista Párt tagja!) a hatvanas években, az újgenerációs aktivisták felléptekor visszavonult. Az amerikai Nyugat pusztáin indiánokkal barátkozott, és megismerte hagyományaikat; különösképpen az a sámántípus érdekelte, melynek képviselője saját életmódjával áthágja a két nem hagyományos sémáit. Az antropológia erre a jelenségre a „berdache” fogalmat használja, mely a francia nyelvből ered, és az európai-arab földközi-tengeri környezetben használatos, de átkerült az amerikai indiánok kultúrájába.

nak leírásába is.<sup>98</sup> Az egyedülálló antropológiai tapasztalat hatására Hay a nyolcvanas években ismét a nyilvánosság elé lépett, immár új, „Radical Faeries” (Radikális tündérek)<sup>99</sup> nevű mozgalmával, mely a meleg közösségben a „berdache” hagyományhoz kapcsolódott, és szerette volna következetesen kifejleszteni a „másságot”, a társadalmi és gender alapú alkalmazkodásképtelenséget (többek közt az akkor fellépő „homoconokkal” folytatott polémiaiban is): „A pusztában való lelkiyakorlataink során számos útját-módját kutattuk annak, miként változtassuk át a heteroszexuálisokat utánzó melegeket radikális tündérekké. Mivel a tündérré változás ősi útjai a sötét zsidó-keresztény üldöztetés során elfelejtődtek, felhatalmazva érezzük magunkat új utak felderítésére. (...) Ráébredtünk, hogyan kellene újra megragadni és restituálni a maga teljes fényében azt a mágiáját, mely egy »olyan más fajt teremt, mely másként érzékeli a valóságot«”.<sup>100</sup> Harry Hayt és „Radikális tündéreit” a fiatalabb aktivista szerzők fedezték föl, akik Hay eredetileg extrém és provokatív tanaiból indultak

98 Lásd: Will Roscoe (szerk.): *Living the Spirit. A Gay American Indian Anthology*. New York, St. Martin's Press 1988. Később maguk az indiánok vetették el a „berdache” fogalmát, és helyette a „two-spirit people”, azaz a „kettős lelkű ember” kifejezést használták.

99 Lásd: [www.radfae.org](http://www.radfae.org).

100 Will Roscoe (szerk.): *Harry Hay. Radically Gay. Gay Liberation in the Words of Its Founder*. Boston: Beacon Press 1996, 255.

ki, és kidolgozták azokat a szélesebb nagyközönség számára (relatív) közérthető és népszerű könyveikben, melyek a „meleg lelkiségről” szólnak, és annak kapcsolódásáról a pogány, kiváltképpen az indián hagyományokhoz.<sup>101</sup>

Leszbikus térfélen az irányzat klasszikus műve az antropológus és író Judy Grahn *Another Mother Tongue. Gay Words, Gay Worlds* (Más anyanyelv. Meleg szavak, meleg világok, 1984) című munkája. Ez az új-mexikói szerző hasonlóan Harry Hayhez, szintén az indiánokkal való hosszú távú közvetlen kapcsolatából töltekezett és megkísérelte – inkább a költői képzeletre, mintsem a tudományos analízisre hagyatkozva – legalább töredékesen rekonstruálni egy „sámánista meleg törzs” elveszett történelmét. E nyomokra a szavak etimológiájában, a mítoszokban és a rituálékban bukkanhatunk a görög amazonok mítoszától kezdődően a farsangi álarcosbálokon vagy a Halloweenen át az éjjeli, véletlenszerű, a természet lágy ölén lezajló, gyakran csoportos szexuális érintkezésekig bezárólag: Grahn véleménye szerint ezek mind a sámánista rituálék maradványait őrzik.

101 Lásd: Mark Thompson: *Gay Soul. Finding the Heart of Gay Spirit and Nature with Sixteen Writers, Healers, Teachers, and Visionaries*. San Francisco, Harper 1994; illetve Will Roscoe: *Queer Spirits: A Gay Men's Myth Book*. Boston, Beacon Press 1995; valamint Mark Thompson: *Gay Body. A Journey Through Shadow to Self*. New York, St. Martin's Press 1997.



A „meleg lelakiség” ebben a valóban radikális és gyakran (mind Harry Haynél, mind Judy Grahnnél) keresztényellenes formájában nyilvánvalóan nehezen fogadható el a meleg identitású és ugyanakkor önmagukat keresztényként is meghatározó személyek számára (de ez a többségi keresztény közegben sincs másképp!). A meleg keresztényeknél joggal feltételezhető egy teljesen másfajta hozzáállás, mely a meleg tapasztalatot a hagyományos keresztény lelakiséggel, vagyis a régebbi és szűkebb értelemben vett lelakiséggel, illetve vallásossággal kísérelné meg összeolvasztani.

Ugyanakkor a „pogány meleg lelakiség” és a „keresztény meleg lelakiség” kísérletei közt nincs olyan szöges ellentét, mint ahogy azt várnánk. Épp ellenkezőleg: az adott színtéren létezik számos különféle köztes tér és köztes fokozat – sőt a „pogány meleg lelakiség” egyes eltéréseinek hátterében azt is meg tudjuk határozni, hogy tulajdonképpen mi minden lehet a „meleg lelakiségben” keresztényi. A „köztes térbe” tartoznak a tematikus vagy személyes kapcsolódások: Toby Johnson – korábban római katolikus pap, jelenleg pedig lélekgyógyász, aki a „meleg lelakiségről” írt könyveiben elsősorban „pogány” motívumokkal dolgozik (jungi archetípusok, berdache, új paradigma, tantra...) – hősei közt, akiket a „meleg lelki beavatottnak” követnie kell, az egyik legelőkelőbb helyen ott van Jézus is. Johnson a meleg közösség speciális lelki küldetésének tartja a teljes vallás megújulását,



beleértve a keresztény egyházét is.<sup>102</sup> Hay követője, az újságíró Mark Thompson *Gay Soul. Finding the Heart of Gay Spirit and Nature with Sixteen Writers, Healers, Teachers and Visionaries* (Meleg lélek. A meleg lélek és természet magvának megtalálása tizenhat író, gyógyító, tanító és látnok segítségével, 1994) című könyvében beszélgetéseket közöl olyan személyiségekkel, akik elsősorban a „meleg pogányság” hívei, de az interjúalanyok között szerepel Malcolm Boyd, episzkopális lelkész is, a meleg keresztény mozgalom jelentős képviselője, Thompson élettársa. Hay egy másik követője, az antropológus Will Roscoe az indián és afrikai tematika után a kereszténység felé fordult, konkrétan az ellentmondásos „Titkos Márk” apokrifhez (lásd a bibliaértelmezésről szóló fejezetben). Ez az apokrif a *Jesus and the Shamanic Tradition of Same-Sex Love* (Jézus és az azonos neműek közti szerelem sámánista tradíciója, 2004) című műben annak bizonyítékául szerepel, hogy a legősibb kereszténység még tartalmazott sámánista és erotikus – nem szükségszerűen szexuális! – elemeket. Joe Perez, a *Soulfully Gay. How Harvard, Sex, Drugs, and Integral Philosophy Drove Me Crazy and Brought Me Back to God* (Lelkesülten meleg. Hogyan őrijtett meg

102 Vö.: Toby Johnson: *The Role of Gay Identity in the Transformation of Human Consciousness*. Los Angeles – New York, Alyson Books 2000; illetve: Gay Perspective. *Things Our Homosexuality Tells Us About the Nature of God and the Universe*. Los Angeles, Alyson Books 2003.

a Harvard, a szex, a drog és az integrált filozófia és vezetett vissza Istenhez, 2007) című önéletrajzi naplókönyv szerzője katolikusnak érzi magát és Jézussal folytat le egy elképzelt beszélgetést – ám ez nem akadályozza őt abban, hogy „meleg buddhistákkal” és a „meleg szexuálmisztikát” hirdető csoportosulásokkal barátkozzon. Többek köz megemlíti azt is, hogy a lelki dolgok iránt saját léttapasztalata és a HIV tette érzékennyé. Az egyes szerzők vagy csoportok munkáiban szinte meglepő könnyedséggel jelentkező áthajlások a „meleg lelkiség színterének” nyitottságáról és állhatatlanságáról tanúskodnak – s ez a teljes vallási színtér huszonegyedik századi kezdetére jellemző atmoszféráját tükrözi.

Egy másik irányvonalat alkotnak azok a szerzők, akik kimondottan keresztény szerzőknek számítanak, és elsősorban keresztény csoportoknak írnak, ám abban közös nézőpontot képviselnek a „pogány szerzőkkel”, hogy a „meleg lelkiség” kulcsának a „meleg szexualitást” tartják. Ezt a szexuális tapasztalatot kiindulópontként kezelik és elemzik, és szeretnék integrálni a keresztény lelkiségbe, vagyis összehangolni a keresztény vallásosság hagyományos szereplőivel, motívumaival és műfajaival. Noha a keresztény vallásosság központi motívuma a Jézushoz való viszony, egyes szerzők nem csak azt tartják szükségesnek és jónak beismerni, hogy ez a viszony a meleg férfiaknál erotikus és a képzelet szintjén szexuális, hanem hogy ezt az erotikusságot és sze-

xualitást fejleszteni és kultiválni kell. Robert Goss így fogalmaz: „Beismertem és elismertem, hogy Jézus Krisztus számára meleg vagyok. (...) Elkezdtem néven nevezni önmagamot és Krisztusra irányuló erotikus vágyamat. Szeretett tanítvánnyá váltam és Krisztust mint meleg szerelmemet ismertem meg.”<sup>103</sup> Robert Williams korábban idézett *Just As I Am* című könyvében felszólítja a meleg férfiakat, hogy Jézust úgy értelmezzék, akár a saját szerelmesüket, aki az eucharisztia során testileg is egyesül velük. A franciakanadai Donald L. Boisvert az „erotikus Krisztusról” szóló fejtegetésében előadja saját elképzeléseit Krisztus fiziológiájáról és – a pogány fallikus kultuszok mintájára – javasolja Jézus péniszének kultikus tisztetét: „Mivel ennek tisztelete a katolikus vallásosság stratégiáiban a szexualitástól való rettegés miatt elhanyagolódott, Jézus pénisze, hasonlóan a többi testrészéhez, kétségtelenül megérdemelne egy saját kultuszt”.<sup>104</sup> Robert Goss *Queering Christ* című könyvében még messzebbre ment, amikor megkísérelte a Jézushoz fűződő kapcsolat erotizálását a képzelet és a fantázia síkjáról a valós és testi síkba is átültetni, miközben részleteket mesélt el arról, hogy saját gyakorlatában miként egyesíti a liturgikus és szexuális kötelességeit.

103 Goss, *Queering Christ*, i. m., 19.

104 Donald L. Boisvert: *Sanctity and Male Desire. A Gay Reading of Saints*. Cleveland, The Pilgrim Press 2004, 176.

Donald Boisvert Jézus kultuszának erotizálása mellett a szentek kultuszának erotizálásába is belefo-  
gott. *Out on Holy Ground. Meditations on Gay Men's Spirituality* (Előbújás szent térben. Tűnődés a meleg férfiak lelkeségéről, 2000) című könyvében futtában felvázolta, majd a következőben, a *Sanctity and Male Desire. A Gay Reading of Saints* (A szentség és a férfivág. A szentek meleg olvasata, 2004) címűben gyakorlatilag is bemutatta, hogy miként érzékelhet-  
jük erotikusan a katolikus hagyomány egyes kiemelt szentjeit jungi és spirituális archetípusokként és egy-  
üttal az erotikus vágy objektumaiként, azaz „masz-  
turbációs fantáziák” tárgyaiként. Programjának ösz-  
szefoglalása az alábbi litániában ölt testet:

„Keresztelő Szent János, a Megváltó unokaafivére,  
a sivatag durva férfija, imádkozz érettünk.

Szent János evangélista, szeretett tanítvány és  
a Megváltó kiválasztott kalauza, imádkozz érettünk.

Tarsisi Szent Pál, a férfias kereszténység példaké-  
pe, akinek tanai meggyötörtek és elnyomtak minket,  
imádkozz érettünk. Megbocsátunk néked.

Szent Sebestyén, mártír és katona, akinek átlőtt,  
meztelen teste minékünk vigasztalás és megnyug-  
vás volt, járványok védőszentje, imádkozz érettünk.

Szent Sergius és Bacchus, szeretők és az egyenru-  
hás férfiak patrónusai, imádkozzatok érettünk.

Kristóf, aki már nem vagy szent, akinek izmos  
teste a szent kisedet tartotta a háborgó vizek fölött,  
imádkozz érettünk.

Szent Ferenc, szent lázadó és természetimádó, a nyomorult férfiak társaságának alapítója, te, akinek testén a szenvedő Megváltó sebei jelentek meg, imádkozz érettünk.

Mindannyian, ti, szent pápák, érsekek és püspökök, egyházi előjárók, akik titokban férfiakat szeretetek, imádkozzatok érettünk. Többet vártunk tőletek.

Szent Christian Renatus,<sup>105</sup> Krisztus szeretője, Krisztus szent sebeinek tisztelője, a barátság példaképe, imádkozz érettünk.

Savio Szent Domokos, ifjonti szépség, tisztaság ikonja, kamaszkori félelmeink enyhítője, imádkozz érettünk.

Szent ugandai mártírok, a mi fekete testvéreink, akik testét inkább felfalta a tűz, minthogy visszaélhessenek velük, imádkozzatok érettünk.

Oscar, költő és szellemességgyár, az emberi intolerance és butaság áldozata, te, aki hagyta, hogy szerelmünk nevén nevezze magát, és hirdesse szépségét a világnak, imádkozz érettünk.

105 A misztikus Christian Renatus von Zinzendorf (1727–1752) Nicolaus von Zinzendorf gróf, a megújított Cseh-Morva Testvérgyülekezet alapítójának fia volt, és egy radikális csoportosulás vezetője, mely a Testvérgyülekezettől éppen a megbotrántoztató misztikus-erotikus imagináció kifejllesztése miatt szakadt el. A többi személy az ugandai mártírokig a katolikus tradícióhoz kötődik, míg Oscar Wilde-től kezdődően az újkori meleg hagyomány jelesei sorakoznak föl.



Férfiak a haláltáborokból, akik rózsaszínű háromszöget hordtatok, e kegyetlen és vad század mártírjai, ti, akik elviseltétek az emberi gonoszság önkényének rettenetét, imádkozzatok érettünk.

Harvey Milk, felszabadulásunk atyja, imádkozz érettünk.

Férfiak, akik magatokra hagyva és elfeledve szenvedtetek és haltatok meg, az AIDS stigmáinak áldozatai, imádkozzatok érettünk.

Férfiak, akik a szexuális másság irracionális félelméből fakadó buziverések és halál áldozatai lettetek, imádkozzatok érettünk.

Matthew Shepard, kamaszmártír, imádkozz érettünk.

Hallgass meg minket, Uram. Add, hogy e szent férfiak és mártírok által elnyerjük az isteni kegyelmet és megértsük a kinyilatkoztatást. Kérünk téged, hogy jószágod által vigaszra és megnyugvásra leljünk karjaid között. Küldd le hozzánk a Szentlelket, Uram. Add, hogy e szent férfiak tündöklő példája még jobb szeretetszolgálatra ösztönözzön testvéreink iránt, s hogy soha ne feledjük őket. Ámen.”<sup>106</sup>

Ezek és Goss, Boisvert, illetve más szerzők ilyen irányultságú szövegei provokatívak, sőt sokkolóak. Hogy racionálisabban nézzük őket, nem csak a tartalmi töltetet kell tudatosítanunk, hanem a műfajt is,

106 Donald L. Boisvert: *Out on Holy Ground. Meditations on Gay Men's Spirituality*. Cleveland, The Pilgrim Press 2000, 104–105.



melyben íródtak. Goss *Queering Christ* című munkáját nem csak teológiai programnak szánta, hanem érzelmi kiáradásnak is, mely AIDS-ben elhunyt élettársának állít emléket. Boisvert a posztmodern játékoság módszereit aknázza ki, a komolyság és az ironia, a mélység és a provokáció, az archetípusokkal való találó azonosulás és az olcsó játszadozások tartós és tudatosan homályos oszcillációját. Ez az ambivalencia gyakori meleg környezetben, hiszen tipikus csoportreprezentációs gesztus – legkivált a vallásosság tekintetében: a korábban említett Sisters of Perpetual Indulgence nevű „apácarend” nem pusztán a travesztia paródiája, hanem valamiféle „Hassliebe” jegyében egy komolyan is gondolt szerzetesi forma megvalósulása a jótékonyági és felvilágosító tevékenység révén, melynek a „nővérek” valóban szentelik magukat.

Sőt mi több, Goss, Boisvert és más hasonló szerzők jobbára konzervatív keresztény, főként katolikus családi háttérből jönnek, sokuk ráadásul papi szemináriumból vagy kolostorból, vagyis olyan közegből, ahol a szexualitásról nem sok nyílt szó esik, a meleg szexualitás pedig teljességgel tabunak számít. A saját szexualitással való megbékélés szükségessége, a szexualitás és a keresztény hit összebékítése vezetett el náluk – de másoknál is – ahhoz az érzéshez, hogy a szexualitás a legfontosabb kulcs az élet, a világ és különösen a vallási ügyek megértéséhez. Goss és Boisvert szövegei tehát nemcsak a „meleg keresztény

lelkiség” területéhez tartoznak, hanem egyenesen a „meleg keresztény önéletrajzok” műfajcsoportjába is, hiszen szerzőik a lelki egyensúlyt abban találják meg, hogy teljes nyíltsággal beszélnek arról, hogy korábban miként keresték az egyensúlyt szexualitás és vallásosság között. Ez a műfaj a keresztény irodalomban rendkívül gazdag, sok szerző műveli<sup>107</sup> és egyúttal tudományos kutatások tárgyát is képezi.<sup>108</sup> Ezekben a szövegekben eluralkodik az elsődleges öngyógyító funkció, s már csak ezért is a lelkiség területéhez tartoznak.

Egy másik szöveg, mely Jézus erőszát és a Jézusra irányuló erotikus viszonyt tematizálja, és nem rejtívéka alá az önéletrajzi és öngyógyító funkciót sem, teljesen más műfajban íródott: Kittredge Cherry, az MCC lelkésze *Jesus in Love* (Szerelmes Krisztus, 2006) című regényéről van szó. A regény elbeszélője és egyetlen beszélője maga Jézus, a regény tartalmát az ő elmélkedései képezik, melyek az ő lelki-erotikus egyesüléseiről szólnak a Szentlélekkel (Nőként jelenik meg), Keresztelő Szent Jánossal, János evangélis-

107 Lásd: John McNeill: *Both Feet Firmly Planted in Midair. My Spiritual Journey*. Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press 1998; viz Stevenson, *The Sons of the Church*; illetve Joe Perez: *Soulfully Gay. How Harvard, Sex, Drugs, and Integral Philosophy Drove Me Crazy and Brought Me Back to God*. Boston, Integral Books 2007.

108 Lásd: Dugan McGinley: *Acts of Faith, Acts of Love. Gay Catholic Autobiographies as Sacred Texts*. New York, Continuum 2004.

tával, Mária Magdolnával és más bibliai személyekkel – s rajtuk keresztül az egész emberiséggel és az egész teremtéssel: „Menjünk gyakorolni a szeretetet, sügta nekem a Szentlélek, miközben imádkoztam. Egymás Szeretői és Szeretettjei voltunk olyan értelemben, hogy a Szentlélekben megtaláltam a magam kiegészítését, az önreflexiót, a magam ellentétét. Amikor megfordultunk, szerepet cseréltünk, és megcseréltük a nemünket is. (...) Végy magadhoz, Jézus, sóhajtott föl a Szentlélek. Ezt a legkevésbé várt javaslatot hallatlan kényezet kísérte. Amikor a Szentlélek a tudatommal és a szívemmel szeretkezett, éreztem azt is, ahogy a látható érintés átjárja fizikai értelemben vett testem belső tengelyét. (...) Meglepődtem, hogy imádsággal teli életemet megzavarta testem szexuális gerjedelme, és rettegtem, mi jöhet még.”<sup>109</sup>

Ahogy az idézetből is kiviláglik, Cherry egészen biztosan nem „elsőrangú író” a szó irodalmi értelmében. Műve viszont amiatt figyelemreméltó, hogy de facto visszatérést jelent a középkori erotikus misztika hagyományához, mely hasonló módon a lelki és az érzéki élvezetek és képek közelségét használta ki.<sup>110</sup> S akárcsak a középkori misztikus írók esetében, az ő műve is szabad töprengések és fantázia-

109 Kittredge Cherry: *Jesus In Love*. Berkeley, Androgyne Press 2006, 33.

110 Vö. Anselm Grün a Gerhard Riedl: *Mystika a erós*. Praha, Česká křesťanská akademie 1996.

futamok soraként keletkezett egy hosszú lefolyású járvány korában. Noha a fenn említett szerzők, akár csak Donald Boisvert is saját szexuálisan spirituális szövegeik esetében a középkori erotikus misztikára hivatkoznak mint modellre, az erotikus karakterű, ám közben a burkoltabb kifejezésekkel élő és meditatívabb Cherry (relatív) sokkal közelebb áll ehhez a modellhez.

Ám, mind Goss és Boisvert, mind Kittredge Cherry műveinek „határáthágásai” megmutatják, hogy a „meleg lelkeség” kimunkálása a meleg szexualitásról folyó elmélkedés, a szexuális fantázia kibontása, a Jézussal és más vallási személyekkel való összekapcsolás révén szélsőségesen kényes tevékenység – és hogy a határok megtartása, melyek híján a hasonló fejtegetések kínossá és ízléstelenné válhatnak, meglehetősen nehéz.

Létezik ugyanakkor más alternatíva is – egy sokkal kevésbé „forradalmi”, ám kevésbé kiszolgáltatott a bizarrság és az akaratlan nevetségessé válás kockázatának: azé a lelkeségé, mely a meleg identitást nem elsősorban (csak) a szexualitás felől nézi, hanem egy szélesebb, antropológiai, nem pusztán szexuális érzékenységgént látja, s még szélesebb értelemben véve bizonyos egzisztenciális és társadalmi szituáltsággént kezeli. Más szóval: inkább a meleg identitás érzelmi és szociális, mint szexuális aspektusából, inkább az affektív homoszocialitásból, mintsem közvetlenül a homoszexualitásból indul ki. Ez a lelkeség

is igyekszik keresni a keresztény hagyományban olyan személyeket, motívumokat, elemeket, melyek a leginkább összehangolhatók a meleg érzékenységgel. Ugyanazokkal az adatokkal dolgozik, melyekre a rokon természetű bibliaértelmezés (Dávid és Jonatán barátsága, illetve Ruth és Noémi viszonya, a „szeregett tanítvány” hagyománya – lásd fentebb), illetve a rokon természetű egyháztörténeti kutatás (Szent Sergius és Bacchus és más férfi vagy női párok az egyháztörténetben, Aelred of Rievaulx és más misztikusok, lelki tanítók és spirituális költők szövegei stb. – lásd korábban) hívta fel a figyelmet. Jézust ez az irány is a meleg kereszténység szemszögéből nézi – úgy, hogy a meleg keresztény azonosulhasson vele.

Ám először is, ez a lelkiség nem kísérli meg a személyeket, motívumokat és elemeket erőnek erejével „anakronisztikusan” szexualizálni. Amikor Mark Thompson interjújában, melyet *Gay Soul* című könyvéhez készített, feltette az archetipikus kérdést (a partnerének) Malcolm Boydnak, miszerint meleg volt-e Jézus, Boyd így válaszolt: „Jézus szexualitásáról nem tudunk semmit – de az, amit tudunk, az a »meleg érzékenység« jegyeit hordozza: érzékenység, sérülékenység, a társadalmi tabuk megdöntésének képessége, a kitaszítottak felkarolásának készsége. Ebben az értelemben Jézus »fölöttébb látványosan testesíti meg a meleg archetípust – vagyis véleményem szerint azt, amit melegnek lenni jelent«”.<sup>111</sup> Másodszor –

111 Thompson: *Gay Soul*, i. m., 233



ez a lelkiesség nem kísérel meg kialakítani valamilyen különleges, „teljesen más” „meleg lelkiességet”, sokkal inkább „csak” egy új rálátást szeretne, és a keresztény lelkiességet akarja kiterjeszteni olyan mértékben, hogy könnyen azonosulhassanak vele a meleg identitású emberek – ráadásul anélkül, hogy a feje tetejére kellene állítani azt.

E lelkiesség legtipikusabb megnyilvánulásai a hagyományos, alázatos, sőt „konzervatív” műfajok, mint például az imádságoskönyvek. Történetileg a legelső publikációt ebben a műfajban kifejezetten meleg keresztények számára 1992-ben jelentette meg a korábban katolikus teológusnő, Elisabeth Stuard Oscar Wilde-ra utaló címmel: *Daring to Speak Love's Name. A Gay and Lesbian Prayer Book* (Merni kimondani a szerelem nevét. Meleg és leszbikus imádságoskönyv). Az amerikai presbiteriánus teológus Chris Glaser *The Word Is Out. The Bible Reclaimed for Lesbians and Gay Men* (A szó előbújt. A leszbikusoknak és melegeknek visszaadott szentírás) című könyvét 1994-ben adta ki. Ezeket számos új szöveg követte ebben a műfajban. Az alapszövegek bibliai részletek, esetleg más, a keresztény hagyományból eredeztetett szövegek (középkori szentek imái, újkori keresztény írók versei stb.), s úgy vannak elrendezve, hogy választ adhassanak azokra a létszituációkra, melyekkel a meleg keresztények szembesülnek. Stuart egészen különös élethelyzeteket jelöl ki, melyekről meg van győződve, hogy ezekhez a meleg keresztények gyak-



ran lélekemelő szavakat keresnek vagy igényelnek: ilyen a partnerkapcsolat megkötése, legyen bár templomilag megszentelt vagy sem, a közös lakásba költözés, a „coming out” mint beavatási szertartás megünneplése, de a traumatikus események is előkerülnek: a válás, a HIV-fertőzés beigazolódása, a partner halála. Glaser viszont a bibliai szövegrészeket és a kísérelkedéseket az egyházi év ritmusa alapján rendezi el, s minden egyes hónaphoz általános keresztény témákat rendel, melyek a meleg identitás megélésével is összefüggésben állhatnak: a január a vízkereszt, illetve a jelenés hava, a február a böjt, illetve a szomorúság hava, a március a Passió hónapja, illetve az átmenet, az április a szövetség – teológiailag és az emberi kapcsolatok értelmében is stb.

Míg tehát a spirituális szövegek korábban említett típusa gyakran dolgozott nyílt szexuális jelképiséggel, mintha ezzel is különbözni szeretett volna a „szokványos” keresztény spirituális irodalomtól, ebben a típusú szövegben a szexualitásról gyakorlatilag szó sem esik. Csupán néhány speciális fogalom és helyzet (gay és leszbikus, coming out, „zárt körben” megkötött partnerség stb.) teszi egyértelművé, hogy itt olyan imádságokról van szó, melyek kimondottan a keresztények egy „különleges” csoportjához szólnak.

Példaként érdemes felhozni az előbújás (a coming out) ünneplésének rituáléját. A szertartás a résztvevők fogadásával indul, gyónással, majd a „Kyrie ele-

ison” ritmikus invokációjával folytatódik, és az előbújás ünnepélyes bejelentésével zárul. A szertartás egy elsötétített helyen kezdődik. A szertartás alanya kijön a sötétből (szó szerinti „coming out”) egy gyertyával a kezében, egy az új, immár „megvilágosodott” élet jegyében a következőket mondja: „Ahogy Éva kilépett Ádamból, ahogy Izrael népe átlépett a szolgaságból a szabadságba, ahogy a zsidók kiléptek a babiloni fogságból és ismét hazatértek, ahogy Lázár kilépett a sírjából, hogy folytathassa az életét, úgy lépek át én is – a sivatagból a kertbe, a sötétségből a fénybe, a számkivetésből az otthonomba, a hazugságból az igazságba, az elvetéstől az elfogadásba. És magamra veszem a meleg (a lesbikus) nevet. Légy áldott, Uram, aki ilyennek teremtettél.”<sup>112</sup>

Ezután a 139. zsoltár (Uram, te megvizsgálasz, és ismeresz engem...), majd a 103. (Áldjad, lelkem az Urat...), illetve a meleg és lesbikus közösségbe mint a kölcsönös segítségnyújtás közösségébe való szimbolikus befogadás következik, aztán a kenyér és a bor megosztása, könyörgő litánia azokért, akik rejtve („closet”) élnek, végül a végső áldás, többek közt Radclyff Hall *Az elmagányosodás kútja* című klasszikus angol lesbikus regényéből származó idézettel: „Uram, hiszünk... Mondtuk neked, hogy hiszünk. Nem tagadtunk meg! Kelj föl hát, és védel-

112 Elizabeth Stuart. *Daring to Speak Love's Name. A Gay and Lesbian Prayer Book*. London, Penguin 1992, 85.

mezz minket! Ismerj el minket, Uram, az egész világ előtt!”<sup>113</sup>

E szövegtípusban, az imádságokban és szertartásokban ha utalás is történik a középkori misztikusokra és az ő érzéki szerelmükre Isten iránt, az nem a szexuális fantázia fejlesztésére szolgál, sokkal inkább a meleg hívek belső, lélektani és lelki éréseinek modellje kíván lenni. Ugyanis épp ez az érés a fő cél, ehhez kell a lelkeségnek és a kegyességi irodalomnak elvezetni: „Mint meleg férfiaknak, vagy mint a leszbikusoknak fontos tudatosítanunk, hogy intenzív szerelmi kapcsolatot kell fenntartanunk az Úrral. Úgy kell imádkoznunk, ahogy szeretünk. Minden nagy misztikus istenre irányuló szerelmi vágyát erotikus képekben fejezte ki. Ennek legszebb példája az ószövetségi Énekek éneke. (...) Míg gyűlölöm saját homoerotikus érzésvilágomat, nem vagyok képes mélyebb és szenvedélyesebb kapcsolatot kialakítani az Istennel. Amúgy legfeljebb a törvény és a tekintély absztrakt istenére, a patológia istenére, a félelem, a szégyen és a bűn istenére hagyatkozhatom.”<sup>114</sup>

Az imádságoskönyvek, szertartások és tünődések mellett szabadon ugyanehhez az irányhoz sorol-

<sup>113</sup> Uo., 90.

<sup>114</sup> John McNeill: *Freedom, Glorious Freedom. The Spiritual Journey to the Fullness of Life for Gays, Lesbians, and Everybody Else*. Boston, Beacon Press 1995, 156.

hatunk néhány irodalmi művet is. A legfontosabb meleg keresztény tematikájú irodalmi, pontosabban szólva drámai mű kétségtelenül Terence McNally *Corpus Christi* című drámája. Ez a színmű 1998-ban, első színpadra állítása idején a vallásos jobboldal dühös ellenállását váltotta ki – és a mai bemutatói kísérleteket is rendszeresen tüntetések, ellentüntetések, bojkottok és fenyegetések kísérik. Jézus története ugyanis átkerül a mai amerikai meleg közösségbe. Irodalomtörténeti szempontból a *Corpus Christi* csupán egy az irodalmi és művészi bibliai apokrifek sorából, melyek az evangéliumi anyagot új és újabb környezetbe, időbe és kontextusba helyezik át – a középkori vagy barokk félig népies, komikus közjátékokkal tarkított passiójátékoktól kezdve Felix Timmermans *Jézuska Flandriában* című, Jézus történetét „bruegheli” naiv, pajkos, bizarr atmoszférába helyező regényén át a *Jesus Christ Superstar* című musicalig, mely Jézust és apostolait hippikként mutatja be.

A *Corpus Christi* Jézus életét ismét egy más, a korban aktuális metamorfózisnak veti alá: egy kisfiú, Joshua, egy texasi városban él, mely régi, gyarmatosítás kori nevet visel, ez *Corpus Christi*, azaz „Krisztus teste”. Először tudatosítja saját homoszexualitását, majd messiási küldetését is. Innen a történet már a klasszikus evangéliumi nyomvonalon halad tovább, egészen a megfeszítésig. Ahogy maguk a színészek mondják el a közönségnek a darab elején: „Régi, jól ismert történetet mesélünk el nektek. Ezt már szám-

talanszor hallottátok. Ezt, amit talán elhisztek, talán nem. Nincs benne semmi érdekes, és szinte nincs is benne semmi meglepetés. Mindannyian tudjátok, hogyan fog végződni. És mégis ez az a történet, mely megérdemli, hogy újra és újra elismételjék.”<sup>115</sup>

A drámában valóban „nincs semmi meglepetés” abban az értelemben, hogy nem azt akarja bizonygatni, hogy „valójában minden másként történt”, sőt, sokkal inkább amellel érvel, hogy „valójában minden pontosan így történt”. A feszültség és a konfliktus viszont már a két első látásra ellentétes világ és kifejezőmód keresztezéséből kialakul. A darabban folytonosan, gyakran egyetlen jeleneten belül váltakozik a két stílus – az emelkedett bibliai (sokkal inkább parafrázisai és kollázsai az evangéliumi kijelentéseknek, mintsem közvetlen idézései), illetve a köznyelvi, szlenggel terhelt mai amerikai köznyelv, kivált az amerikai meleg közösségé, tele hivalkodó vulgarizmusokkal és szexuális célzásokkal (noha maga a drámai cselekmény ugyanakkor egészen szemérmes!). Paradox módon éppen ennek a másik, sokkoló és provokatív szintnek a jelenléte teszi lehetővé a szerző számára a bibliai epizódok megjelenítését és a bibliai kijelentések parafrázisait minden komolyság megőrzése mellett, sőt olyan pátosszal, naivitással és sentimentalizmussal, ami már a „szokványos”, minden

115 Terrence McNally: *Corpus Christi*. New York, Dramatists Play Service 1999, 9.



különösség nélküli anyagkezelésnél unalmassá és bibliamagyarázattá válna. Épp ez az új, ez a korábban elképzelhetetlen kulturális kontextus lehel a régi anyagba új nyomatékosságot és közvetlenséget.

Terrence McNally ugyanis az ő „texasi meleg Jézusát” világosan „prófétai” és „bibliamagyarázó” szándékkal írta meg – hogy megmutassa, Jézus mindenkihez eljött, a homoszexuálisokhoz is – és, akárcsak a többieknek, nekik is joguk van „lefordítani” az ő történetét a saját „nyelvükre”, hogy ők IS láthatják őt a maguk szemével. És ezekben a szemekben, illetve ebben a nyelvben is megmarad az ő eredeti tanítása. A darab Joshua–Jézus megkínzása után az egyes apostolok replikáival zárul: „Nézzétek, mit tettek vele! – Talán másvalaki jobban elmesélhette volna nektek az Ő történetét. Ez a mi módszerünk volt. – Talán megsértettünk benneteket, ez bizony, megeshet. – Ő mindannyiunkat szeretett. És épp ez az, ami az Ő Lényege. Nézzétek, mit tettek vele! – Békesség veletek.”<sup>116</sup>

Végeredményben még az a jelenet is, mely a legnagyobb felhördülést váltotta ki – ebben Joshua–Jézus összead két apostolt –, a szent és ugyanakkor egyszerű emelkedettség jegyében van megstilizálva. A hatás még azzal is fokozódik, hogy meg is korholják azokat, akik ezt az emelkedettséget nem akarják befogadni egy „profán”, de nem összeecsapott függetlenségben. Jézus esketési beszéde így hangzik: „Helyén-

116 Uo., 60.



való, ha két férfi úgy szereti egymást, mint Jákob és Bertalan, és ha mi elismerjük az ő kapcsolatukat. – Csak ne vihogjatok! – Adjátok ide a kezeteiket. Szeressétek egymást betegségben és egészségben. Tiszteld az istenit a társadban, Bertalan. Értékelj benne az apró dolgokat, Jakab, és magasztald a nagyokat. Hadd legyen az első arc, melyet minden reggel meglátsz, és az utolsó is, melyet este még láthatsz. Megáldom a ti házasságotokat a Te szent nevedben, Atyám. Ámen. És most mindnyájan alaposan leiszszuk magunkat.”<sup>117</sup>

McNally színművének e kulcsjelenetéből is kiviláglik a felismerés, akárcsak Aelred of Rievaulx újra kiadott és újonnan olvasott szövegeiből, a meleg keresztényeknek szánt imádságoskönyvekből, vagy John McNeill könyveiből a melegnek lelki éréséről, hogy a „meleg identitás” antropológiai magva nem föltétlenül a (homo)szexualitás, hanem a (homo) szocialitás, azok a baráti és érzelmi kapcsolatok, melyek a meleg közösséget egybefűzik. A barátságnak a meleg identitással és a keresztény lelkeséggel való viszonyával számos más szöveg is foglalkozik – ezekkel azonban később foglalkozunk majd, a partnerkapcsolatok teológiai megszentelésével kapcsolatos fejezetben.

Úgy tűnik, hogy a meleg keresztény szintéren két egymással szemben álló alapállás figyelhető meg

<sup>117</sup> Uo., 49.

a lelkiség viszonylatában. Az egyik egy céltudatosan elkülönülő „meleg lelkiségre” törekszik, mely a nyílt szexualitáson alapszik. A másik az általános keresztény lelkiséget szeretné alkalmazni a meleg érzékenységre. A két irányzat egyrészt elsősorban az uralkodó stílus (az egyik kiélezett és provokatív, a másik konfliktusmentességre törekvő és integráló), másrészt a szerzők társadalmi háttere alapján különíthető el: az egyik irányzatban azok a szerzők dominálnak, akik vagy szakítottak az egyházi hagyománnyal (Goss, Williams), vagy viszonyuk hozzá posztmodern módon ironikus (Boisvert), illetve a Metropolitan Community Churchsel állnak kapcsolatban (Goss, Cherry) – vagyis azzal az egyházzal, mely a leginkább határozza meg önmagát egy „meleg törzs” különleges egyházaként, a másokban azok a szerzők vannak többségben, akik legalább valamelyest arra törekszenek, hogy megőrizték hatókörüket a hagyományos egyház keretein belül (Boyd, Glaser, McNeill).

Az első irányzat szerzői törekszenek kapcsolatok és kölcsönhatások kialakítására a „pogány meleg lelkiséggel”, a baloldali értelmiségiekkel és aktivistákkal, míg a másik irányvonal szerzői társadalmi értelemben általában véve konszenzuspártiak. A másik irányzat szerzőit nem lehet egész egyszerűen azonosítani a baloldali meleg aktivisták ellenlábasával, azaz a homoconokkal. A homoconok ugyanis a maguk részéről alapvetően elvetnek mindenféle

elkülönülő „meleg lelkeséget” és megbotránkozva ironizálnak képviselőiken: „A queer vezéregyéniségek (...) szerint a melegék, akik vallásosak, valamiféle különleges »meleg lelkeséget« ápolnak kizárólag meleg intézmények kontextusában. Hogy ezt a típusú queer lelkeséget elsajátíthassák, a melegeknek olyan könyvekhez kell fordulniuk, mint Will Roscoe *Queer Spirits* vagy Mark Thompson *Gay Soul*, illetve Nancy Wilson *Our Tribe* című művei”.<sup>118</sup> Másrészt viszont maga a „homoconok pápája”, Andrew Sullivan *Love Undetectable* (lásd alább) című könyvében a barátság fogalmára alapozva maga is megpróbál kimunkálni valamiféle „meleg lelkeséget”, és ismét a modernitás előtti keresztény múlt szövegeiből inspirálódva – vagyis hasonló szándékkal, mint a második irányzat szerzői.

A két áramlat elkülönítését nem lehet abszolutizálni: a szerzők változtathatják egyházi kötöttségeiket (John McNeill-t elhallgattatta a katolikus egyház, Chris Glaser végül átlépett az MCC-be stb.), egyes szövegek ingadozhatnak az egyik vagy a másik irányzat tipikus stílusai között (a *Corpus Christi* nyelvi vulgarizmusokkal dolgozik), egyes meleg közösségek meríthetnek mindkét áramlat forrásaiból. És mégsem hanyagolható el ez a felosztás. Nagymértékben hasonlít ugyanis ahhoz a felosztáshoz, melyet az egyházszerveződés (az MCC „szeparatistái” és más radi-

118 Bawer, *Beyond Queer*, i. m., 191.

kális csoportok kontra „integrációpártiak” a látható egyházon belül) és a társadalompolitika (baloldali „queer” aktivisták kontra hagyománykövető „homonok”) területén érvényesítettünk.

Kísérletek  
a szentségtani integrációra:  
az azonos neműek házassága  
és a barátság megáldása között

*„Mert ahová te mégy, odamegyek, ahol te megszállsz, ott szálllok meg (...). Ahol te meghalsz, ott akarok meghalni én is...”*  
(Ruth 1, 16)

Az azonos neműek partnerkapcsolatának kérdése az egyház életében a végső, központi és legbonyodalmasabb terep az integrációs kísérletek során. Minden korábbi szintéren lehetett találni valamilyen nem hivatalos modus vivendit, voltak terei a toleranciának és lehetőségei az alternatív, „kisebbségi” értelmezésnek. Ugyanis korábban mindig csak egyes SZEMÉLYEK integrációjáról volt szó, az ő világlátásukról és vallásértelmezésükről, lelki tapasztalataikról. Mivel azonban a meleg PÁRKAPCSOLATOK egyházi elismeréséről van szó, az már olyan lépés, mely megpecsételi és lezárja a teljes „meleg integráció” sorsát, és amely az egyes felekezetek institutionális teológiájának meglehetősen elementáris átértékelését jelen-

ti. A római katolikus egyházban a házasság egyike a szentségeknek, mely egyenrangú a keresztséggel és az eucharishtiával, míg a protestáns egyházak többségénél ez nincs így, náluk sokkal gyakrabban inkább társadalmi, mint tisztán teológiai implikációi léteznek az amúgy keresztény térben és kontextusban kötött házasság jelenségének. Tágabb értelemben és tudatosan egyszerűsítve e fejezetben továbbra is a „szentség” fogalmát használom majd. Az azonos neműek kapcsolatára vonatkozó egyházi állásfoglalások tárgyában meglehetősen összefonódnak a kutatások, a diszkussziók és viták eredményei minden korábbi szakterületekkel – a melegek egyházi és társadalmi integrációját érintő területekkel, a biblisztikával, az egyháztörténet-írással és a lelkiséggel.

A vita alapvető tárgyát az képezte, lehetséges-e EGYÁLTALÁN az ilyen természetű kapcsolatok megszentelése. A belső keresztény vita ugyanakkor áterjedt – és ez továbbra is így van – az össztársadalmi vitákra is, ahogy ez a *Same-Sex Marriage. Pro and Con: A Reader* (Azonos neműek házassága. Pro és kontra: olvasókönyv, 1997) című antológiából is kiviláglik, melyet Andrew Sullivan állított össze részint a múlt bölcséleti és vallási tekintélyeinek pro és kontra kijelentéseiből (Platón Lakomája, Biblia, Montaigne...), részint a kortárs publicisztikai vitákból, melyek politikai és egyházi szempontokat egyaránt érvényesítettek. A vita központi magva az a kérdés, hogy MIT is jelent tulajdonképpen maga a megszen-



telés, MI is az, amit megszentelnek, és hogy MILYEN szentségi státútum foglalja magába azt, amit megszentelnek.

Egyszerűbben fogalmazva: „azonos neműek közti házasságról” van-e szó, mely megfeleltethető a „polgári”, azaz politikai és jogi diskurzus hasonló fogalmának („same-sex marriage”) – vagy valamilyen más intézményről? Egyes európai és amerikai államok az utóbbi évtizedekben bevezettek számos különféle, az együttélés más formáira vonatkozó jogi státútumot, melyek közül némelyik kimondottan az azonos nemű párokra vonatkozik (mint például a cseh „regisztrált partnerség” vagy a magyar „bejegyzett élettársi kapcsolat”), vagy (mint például a francia PACS, azaz „polgári szolidaritási paktum”) bármilyen együtt élő és egymást támogató párokra. A „melleg teológia” is orientálódjon a házastársi modell felé, vagy inkább valamely alternatív modellt válasszon, s ha igen, melyiket?

A homoconok következetesen a „házasság” terminust alkalmazzák, lásd Sullivan antológiájának címét. Ugyanakkor csakis társadalmi-politikai kontextusban használják, szorosabb teológiai vitákba (gondoljunk csak körültekintő szakmai háttérükre!) nem bocsátkoznak. A „hivatásos” teológiai szerzők közül a „házasság” terminust zömmel azok használják, akik az egyházi élet inkább önálló, „törzsi” verziójának hívei, mely független a régebbi tradícióktól – vagyis az MCC-hez kötődő szerzők, illetve más

teológiai „disszidensek”. Robert Williams például elutasít minden más alternatív terminust, mint pl. a „covenant ceremonies” (szerződési szertartások), a „blessing of union” (a kötelék megáldása) vagy a „blessing of relationship” (a kapcsolat megáldása) elnevezéseket, melyeket megengedhetetlen kompromisszumoknak tart, ragaszkodik a „házasság” terminusához, és leírja, hogy az ő saját, független gyülekezetében miként végzi el a házasságkötési ceremóniát hagyományos egyházi pompával.<sup>119</sup> Hasonlóképpen a *Corpus Christi* című színműben is szerepel a „házasság” és az „összeházasodás” fogalma.<sup>120</sup> Már a műfajra való tekintettel is egyértelmű, hogy itt egy „sokkoló” fogalom művészi hatásának fokozásáról és politikai proklamációról van szó, nem pedig egy teológiai elemzés végeredményéről. A hagyományosabb teológiai gondolkodás hívei – azok, akik komolyan veszik a keresztény tradíciót, és nem akarják önkényesen kezelni azt – tudatosítják, hogy komoly teológiai problémáról van szó, hogy a keresztény házasság intézményét korántsem olyan egyszerű az azonos neműek közti kapcsolatokra alkalmazni.

Valamiféle hagyománytudatot a vallástörténet kutatóinak mégis csak sikerült kimunkálni. John Boswell *Same-Sex Unions in Premodern Europe* (Azonos neműek közti kapcsolatok a premodern Európában,

119 Williams, *Just As I Am*, i. m., 136–137.

120 McNally, *Corpus Christi*, i. m., 48–49.

1994) című munkájában azokat a szertartásokat kutatta, melyeket a középkor századaiban a keleti keresztény területeken alkalmaztak és szövegei több tucat főként görög és ószláv nyelvű kéziratban hagyományozódtak ránk. A szertartás az „adelphopoiésisz”, illetve ószláv nyelven a „bratotvorenije”, szó szerint „barátságkötés” nevet viseli. A pap a szertartás során két férfit áld meg, akik „lelki szerelmet ígértek egymásnak”, Péterre és Pálra, Sergiusra és Bacchusra és más páros szentekre utalva: „Urunk, Istenünk, aki mindent megadtál nekünk, amiért üdvözülésünk végett esedeztünk, Te, aki azt parancsoltad, hogy szeressük a másikat, és bocsássuk meg a másik vétkeit, te, aki uralkodsz, jóságos ura a szeretetnek, fogadd kegyeidbe és áldd meg e két szolgádat, akik egymásba szerettek lelki szerelemmel, és a te Szent Anyaszentegyházad templomába jöttek, hogy magukhoz vegyék áldásodat. Adj nekik szégyenfolt nélküli hitet és semmit el nem rejtő szerelmet. Ahogy tanítványaidnak is békét és szerelmet adományoztál, adj meg e kettőnek is mindent, amire az üdvösséghez és az örök élethez szükségük lesz.

(Fennhangon.) Mert te vagy az igaz fény és az örök élet, Terád szálljon a dicsőség és a magasztalás, az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében.

(Szerpap:) Bölcsesség, igazhívók, hallgassuk meg a szent evangéliumot.

(A pap Szent János evangéliumából olvas): És abban az időben Jézus tekintetét az égre emelve így

szólt: Atyám, ahogy Te küldtél engem a világba, úgy küldöm most én őket is.

(Miután a pap felolvasta az evangéliumot, a szerpap a szokásos rend szerint válaszol.)

(A pap az oltár előtt imádkozik:)

Urunk, mindenható Isten, aki saját képedre és hasonlatosságodra teremtetted az embert, Te adtál neki örök életet, te választottad szent és dicső apostolaidat, Pétert és Pált, Fülöpöt és Bertalant, hogy nem csak születésük révén, de hitben és lelki szeretetben is testvérek legyenek, Te, aki Sergius és Bacchus mártírokat méltónak tartottad arra, hogy testvéreké legyenek – áldd meg a te két szolgádat, (.....-t) és (.....-t), nem csak születésük miatt, hanem hitük és szeretetük okán. Add meg nekik, hadd szeressék egymást irigység nélkül és megbotránkozás nélkül életük minden egyes napján a te szent lelked által, az Istenszüllőhöz és minden szentjeidhez szóló imáik által, nekik, akik időtlen idők óta szeretnek Téged.

(Fennhangon.) Mert tiéd a Hatalom és tiéd az ország, az erő és a dicsőség az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében.

Béke veletek.

(Szerpap:) Szeressük egymást.

(A pap megcsókolja a két testvért, majd ők is egymást.)

(Szerpap:) Hajtsuk meg fejünket az Úr előtt.

(A pap félhangosan mondja:)

Urunk, Istenünk, a szeretet alkotója, a világ ura és a mindenség megváltója, hintsd ránk a szeretetedet és add meg a törvény teljesedését, add, hogy bölcsen elmélkedjünk Jézus Krisztusról, az Úr egyszülött fiáról és Istenünkről, tégy minket alkalmassá, hogy befogadjuk egymás szeretetét, ahogy a Te egyszülött fiad is elfogadott minket, és add meg, hogy a szeretetben szolgálhassuk egymást és teljes szívünk minden erejével beteljesíthessük Krisztus rendelkezését.

(Fennhangon.) Mert tiéd a Hatalom és tiéd az ország, az erő és a dicsőség az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében.

(Aztán a pap kinyújtja a kezét, és így szól:) Adj nekünk erőt, Urunk, hogy a legteljesebb bizalommal szólhassunk:

(A gyülekezet:) Miatyánk, ki a mennyekben vagy...

(Fennhangon.) Mert tiéd a Hatalom és tiéd az ország, az erő és a dicsőség az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében. Ámen.

(A pap felemeli az adományok kelyhét, és így szól:) Figyelmezzetek! Szentséget a szentnek!

(A gyülekezet:) Csak egy, ami szent, az egy Úr Jézus Krisztus!

(Mindkettőt részesíti a szent adományokból. Ezután az idősebb testvért karon fogja, az pedig a fiatalabbat, és mindkettőjüket kivezeti a templomból egy közös asztalhoz. Mindhárman a nyolc tónus rendszerében eléneklik Dávid zsoltárát.)

Uram, vezess hűségesen, és taníts engem (Zsolt 25, 5).



Uram, Uram, tekints le az égből, lásd meg, és gondozd ezt a szőlőt, oltalmazd, amit jobboldal ültettél (Zsolt 80, 15–16).

(Vers:) Boldog ember az, aki az Urat féli, sok örömet talál parancsolataiban (Zsolt 112, 1). Uram, Uram, tekints le a mennyből...

(Vers:) Figyelj ránk, Izráel pásztora, aki úgy terelgeted Józsefet, mint egy nyájat! (Zsolt 80, 2).

(Vers:) Ó, mily szép és mily gyönyörűséges, ha a testvérek egyetértésben élnek! (Zsolt 133, 1).

(És eléneklik a teljes zsoltárt, mindig a következő refrénnel:)

Uram, Uram, tekints le a mennyből...

(Ezután a mártírok énekes magasztalása következik, a doxológia és az Istenszülő himnusza:)

Istenszülő, mindnyájunk segedelme, akik hozzád menekülnek, Tebenned bízunk, Teveled büszkélkedünk, Tebenned szunnyad minden reménységünk: oltalmazz minket, jámbor szolgálodat, egyszülött fiadra kérünk. Ámen.”<sup>121</sup>

Boswell értelmezése szerint ez a szertartás, melyben ugyan „barátságkötésről” van szó, valójában az azonos neműek kapcsolatának egyházi megszentel-

121 Az ószláv *Sinajského euchologia* variánsa alapján készült fordítás, mely figyelembe vette a görög mintákat is. A források megjelentek a Souvislosti című lapban: *Svátost sbratření – Molitva na bratrotvorenije – Euché eis adelfopoiésin*. Souvislosti 14, 2003, č. 3, 18–19.



lését jelentette. Nem „azonos neműek házasságáról” volt szó tehát, ugyanis ezt a fogalmat fenntartották az ellenkező neműek számára – hanem egy MÁS formáról, mellyel a középkori egyház a párkapcsolatokat elismerte és beiktatta a maga érték- és rítus-rendjébe.

Boswell saját elméletét az antik és középkori szerelmi, hitvesi, örökbefogadási és családi szókincs analízisével indokolja. Ebben kulcsszerepet játszik a „barát” és a „testvér” szó kettős jelentése, illetve a testvéri, baráti és az érzéki szeretet (szerelem) öszszemosódásai a régi szövegekben az Énekek énekétől kezdődően. Boswell szerint a szertartást másként lehetetlen értelmezni – mivel szó sincs családi vagy közösségi örökbefogadásról, de „politikai örökbefogadásról” se, sem pedig ellentétes neműek egyesítéséről: „az azonos neműek kapcsolatának megerősítő szertartása – semelyik változatában, semelyik nyelven – nem említ semmit a törzsi, közösségi vagy családi kötelékekről vagy egybetartozásról. Egyértelműen önkéntes alapú, két személy (mindig kettő: soha nem több) érzelmi egyesítéséről van szó. (...) A görög és az ószláv nyelv, akárcsak a folytonosan jelenlévő utalások olyan férfi párokra, mint Sergius és Bacchus kétséget sem hagynak afelől, hogy a szertartás résztvevői mindketten férfiak vagy nők.”<sup>122</sup>

122 Boswell, *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, i. m., 188–189.

Boswell elméletét a tudományos közvélemény java része elvetette, sokkal egyértelműbben, mint korábbi könyvének téziseit, melyben a tolerancia tereit kutatta a középkori kereszténységben. Főként azért, mert a kritikusok szerint Boswell nem tudta kellőképpen bebizonyítani, hogy ha valóban a kötelék megszenteléséről volt szó, annak alapja a szexuális kapcsolat volt. Ezt a szertartást nem lehet ugyanis bizonyítékként kezelni arra nézve, hogy az egyház a múltban szentségtanilag szankcionálta volna az azonos neműek közti viszonyt, ha jelen van benne a szex – és annál kevésbé lehet történeti érv a jelenkori szankcionálásról szóló vitákban. Boswell most még inkább, mint korábbi művében, alárendelte a szakmaiságot saját meleg keresztény aktivizmusának.

Függetlenül a szakmai elutasítástól, az a tény, hogy Boswell újra felfedezte, vagy pontosabban szólva újra közzétette az „adelphopoiészisz” szertartását, óriási hatással volt a meleg keresztény körökre – mind a „tömeges” képzelőerőre, mind pedig azokra a teológiai megfontolásokra, melyek az azonos nemű kapcsolatok megszenteléséről szóltak. Hatalmas népszerűsége tette szert Szent Sergius és Bacchus ikonjai, melyeket régi modellek alapján gyártottak le újra. A középkori „adelphopoiészisz” szövegeit elkezdtek használni egyes „melegbarát” egyházakban és közösségekben az azonos nemű párok megáldásának szertartása során. A történész Alan Bray *The Friend* című könyvében megpróbálta helyesbíteni Boswellt:

felkutatta és kiadta e szertartás latin variánsait (az Adriai-tenger környékén, a pravoszláv Bakán szomszédságában voltak használatosak) – és főként a „barátság archeológiájának” fogalma révén enyhítette Boswell tézisének életét abban a tekintetben, hogy tulajdonképpen mit is jelentett a „barátsághoz” rítusa. Bray szerint a barátság egyházi megáldásáról volt szó, a „lelki szerelem” megszenteléséről, mégpedig anélkül, hogy akár csak a legcsekélyebb mértékben is feltételezték volna, hogy ez a szeretet erotikus és szexuális dimenziót nyerhet.

Boswell és Bray kutatásait a barátság és a szexualitás közti kapcsolat történelmi kétértelműségéről célszerű összefüggésbe hozni azzal a vitával, mely a meleg értelmiségiek között a kétértelműségről a modern meleg identitás kontextusában zajlik. Andrew Sullivan *Love Undetectable. Notes on Friendship, Sex, and Survival* (Feltárhatatlan szerelem. Jegyzetek a barátságról, szexről és túlélésről, 1998) című könyvébe beilleszt egy lírai ódát a barátságról, a meleg identitás és közösség valódi alapjáról. Arra hivatkozik, hogy az antik és a humanista tradíció a legnemesebb emberi érzelemként magasztalja a barátságot (Arisztotelész, Cicero, Montaigne...), utal Aelred of Rievaulx munkásságára és az Istenben való és az Isten iránti barátság programjára – valamint, természetesen, Jézusra: „Ő nem családi kötelékek közt élt – s ez bizonyára nagy fájdalmat okozott az ő testi családjának. Csoportos életformát választott: tizenkét férfi

és egy maroknyi nő között élt, akikhez erős érzelmi szálak fűzték. Barátságáról számos történet olvasható az evangéliumokban, de mi a magunk kultúrájában megtanultunk keresztülnézni ezen és valamiféle másról szóló küldetést felfedezni bennük”.<sup>123</sup> Sulliwan itt nem bocsátkozik találgatásokba Jézus szexuális életéről. Egyedül csakis Jézus barátságteremtő képességét magasztalja. Jézus e tekintetben legyen a meleg férfi példaképe – és így az egész meleg közösség, mely barátságteremtő képességét megmutatta az AIDS-járvány legszörnyűbb éveiben, a társadalom példaképévé válhat.

Hasonló nézetek szivárognak ki a „távolról sem homocon” környezetből is: David Nimmons, New York-i szociális és egészségügyi aktivista *The Soul Beneath the Skin. The Unseen Hearts and Habits of Gay Men* (Lélek a bőr alatt. A meleg férfiak láthatatlan szíve és szokásai, 2002) című látomásosra hangolt könyvében a meleg közösség vezérelvévé nem az erósz, hanem a „caritast”, azaz a jótékony szeretetet tette meg, a kölcsönös segítségnyújtás és támogatás láncolatát kialakítva a Walt Whitman és Edward Carpenter által megálmodott „baráti szeretet városainak” mintájára. Nimmonson könyve „homocon” abban az értelemben, hogy kesereg azon, hogy a meleg közösség még mindig csendben tűri, hogy

123 Andrew Sullivan: *Love Undetectable. Notes on Friendship, Sex, and Survival*. New York, Vintage Books 1998, 247.

a szélesebb mediális tudatban cinikus, kommersz, kizárólag a szex körül forgó sztereotípiákkal reprezentálják, miközben valódi, jobb arca rejtve marad: „Ebben a kulturális áttörést ígérő pillanatban már nem számít radikális aktusnak a meleg férfiak számára előhívni a szexualitásunkat – sokkal inkább az, ha belsőnkre hivatkozunk, mintegy annak alárendelve azt”.<sup>124</sup> Nimmons aktivista optimizmusát a meleg közösségek e társadalmi és érzelmi aspektusának jelentőségét illetően alátámasztják a tisztán tudományos és szociológiai kutatások is.<sup>125</sup>

Egyes leszbikus teoretikusok még közelebb hatoltak a „dolog lényegéhez”, és egy olyan felfogás kidolgozásába fogtak, mely szerint épp ez a barátság, és nem az erősz, nem a szexus a lehetséges alap (tomista módon szólva, az „anyag”), melyre az azonos nemű párok megszentelését építeni lehet. Mary Hunt, a WATER (Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual – Női Teológiai, Etikai és Rituális Szövetség) mozgalom alapítója *Fierce Tenderness. A Feminist Theology of Friendship* (Vad gyöngédség. A barátság feminista teológiája, 1991) című fő művében a női keresztény barátságok hagyományára hivatkozik. A „szexualitás” szóval szemben, mely folytonosan a hatalmat és alárendelt-

124 David Nimmons: *The Soul Beneath the Skin. The Unseen Hearts and Habits of Gay Men*. New York, St.Martin's Press 2002, 209.

125 Lásd: Peter Nardi: *Invincible Communities. Gay Men's Friendships*. Chicago, The University of Chicago Press 1999.



séget implikálja, előnyben részesíti az „embodiment”, azaz a „testesülés”, illetve a kapcsolat „testivé válása” kifejezést.

Analóg módon a heteroszexuális házasság homoszexuális pároknak szóló reklámozása helyett a „barátság szentségtani elismerésére” szólít fel: „Nem állítom, hogy minden barátság nyilvános ünneplést érdemel, ahogy azt sem, hogy a megszentelés mágikus erejű. Mindössze megállapítom, hogy a nyilvános elismerés valami esszenciálist ad neki, amit nem sajátíthat ki a házasság, és végképp nem sajátíthatnak ki a katolikusok sem. (...) Amikor a barátság megszentelését óhajtom, nem egy újabb katolikus szentség kialakítását akarom. Nem várom el, hogy megérjem a szentségek rendszerének ilyen látványos kiterjesztését. Csak megjegyzem, hogy a vallási tradíciók intuíciója kiváló, amennyiben olyan kapcsolatokról van szó, melyek lehetőséget nyújtanak az embereknek, hogy megfogalmazzák kapcsolati kötelezettségeiket (commitment) nyilvános és egyházi kontextusban.”<sup>126</sup>

Hasonlóképpen Elizabert Stuart is *Just Good Friends. Towards a Lesbian and Gay Theology of Relationship* (Csak jóbarátok. Egy leszbikus és meleg kapcsolati teológia felé, 1995) című könyvében elveti a heteroszexuális házasság gépies leutánzásának elvét abban a formában, ahogy azt a modern kor meg-

126 Mary Hunt: *Fierce Tenderness. A Feminist Theology of Friendship*. New York, Crossroad 1991, 138.



örökölte a hagyománytól. Ez a hagyomány ugyanis szerinte túlságosan leterhelt a patriarchátus, az alárendeltség és az uralkodás elementumaival. Ezzel szemben a modern házasság tanulhatna a mai meleg kapcsolatoktól, hiszen azok nem a hatalom, az uralkodás, a vagyon és a szerepek körül forognak, hanem egyenrangú partnerek önkéntes szerződésén („covenant”) és a barátságon alapszanak. Stuart a „barátság teológiáját” akarja kidolgozni, mely a modern meleg tapasztalatokból indul ki, ugyanakkor „befogadó” természetű, azaz általános érvényűvé válhat.

Mark Jordan még tíz évvel Elisabeth Stuart könyvének megjelenése után is azt konstatálja *Blessing Same-Sex Unions. The Perils of Queer Romance and the Confusions of Christian Marriage* (Az azonos nemű kapcsolatok megáldása. A meleg románcok rizikói és a keresztény házasság kuszaságai, 2005) című könyvében, hogy azóta sem alakult ki releváns teológia az azonos nemű kapcsolatokat illetően, neveztessek bár házastársinak vagy másmilyennek: a gyakorlat megelőzte az elméletet. Mert egyes államok, vallási és világi csoportok és közösségek megszilárdítják ezeket a kapcsolatokat, sőt a „házassági ipar” megfelelő ágazata is kialakult, ám kevesen vannak, akik elgondolkodnak azon, hogy teológiai értelemben mi is történik ilyenkor. Sőt mi több: a párok zömét, akik így szilárdítják meg a kapcsolatukat, ez a legkevésbé sem érdekli. De Jordan sem kínálja föl a „meleg kapcsolatok teológiáját”. Ugyanúgy, ahogy a korábban em-

lített lesbikus teológusnők, úgy véli, hogy a meleg kapcsolatoknak nem kellene a heteroszexuális házasságot utánozniuk. Velük, illetve Boswellel és Bray-jel ellentétben viszont úgy gondolja, hogy az idealizált „barátságra” nem alapozhatunk, mivel a modern kor túlságosan hozzászokott a szexualitásról zajló nyílt beszédhez, mintsem hogy hajlamos lenne visszatérni egy „Freud előtti” korszakba, és ismét a barátságról kezdene el szónokolni, miközben a szexualitást nem venné figyelembe: „Valóban, a mai diskurzusban erőteljesen dominál az erotikus megszállottság, mely a rendkívül izmos »szexuális uralom« következménye. Ha erre a megszállottságra panaszkodunk, az nem jelenti azt, hogy meg is szabadulunk tőle, mihelyt behunyjuk a szemünket és összeütjük a bokánkat. Még egy erotikus specifikumok nélküli, kizárólagos barátságrituáléről szóló meggyőző történelmi bizonyíték sem jogosítana föl az azonos neműek olyan kapcsolatának megáldására, melyek feltételezhetően vagy nyilvánvalóan szexuális jellegűek.”<sup>127</sup>

Nem eléggé evidens hagyomány híján és a teológia hiányának ellenében a meleg keresztényeknek (Jordan már főként „queer keresztényekről” beszél) törekedniük kell arra, hogy az egyházukat rávegyék kapcsolataik megszentelésére: „Olyan keményfejűen kell

127 Mark D. Jordan: *Blessing Same-Sex Unions. The Perils of Queer Romance and the Confusions of Christian Marriage*. Chicago, The University of Chicago Press, 141.

kérlelniük az egyházaikat, mint ahogy egyes evangéliumi szereplők esdekeltek Jézushoz. (...) Amennyiben kérésük túl hosszú ideig nem talál meghallgatásra, és amennyiben az áldás olyan fontos marad a számukra, elgondolkodhatnak rajta, hogy egy másik keresztény közösséghez csatlakozzanak, amely örömmel fogadja, támogatja és megáldja őket. De a queer keresztényeknek mindenekelőtt úgy kell kihasználni az áldást, mint az önvizsgálat lehetőségét, meggyőződni azokról a figurációkról és revideálni valamennyit, amelyek érzéki kapcsolataikat megtestesítik.”<sup>128</sup>

Hogy mit ért Jordan az „azokról a figurációkról” megfogalmazás alatt? Analitikus, ugyanakkor nagyon is szarkasztikus könyve teljes kontextusából kiderül, hogy azokra a vágykivetülésekre, idealizált modellekre gondol, melyek a meleg férfiak számára megtestesítik elképzeléseiket a kapcsolataikról, azok nyilvános elismeréséről és egyházi megszenteléséről, s ezek, szerinte, nem teljesen felelnek meg a kapcsolatok valóságos viszonyainak. Az egyik oldalon ott a homoszexuális házasság kivetülésének kópiája, a másik oldalon ott az „ódon” keresztény barátság kivetülése, melyben az erősz csak variábilis pótlék, melyet nem is szükséges tematizálni.

És mit ért Jordan a kapcsolatok realitásán? A valóság az, hogy a tartós meleg vagy leszbikus kapcsolatok jelentős részére nem igaz a „klasszikus” és „tisztá” mo-

128 Uo., 206.

monogámia, sokkal inkább (kisebb vagy nagyobb mértékben) a szexuális variánsok konszenzuson alapuló többfélesége jellemzi, mely a kapcsolat érzelmi vagy társadalmi monogámiáját nem sérti, sokkal inkább kiegészíti azt. Ez a modell nem azonos sem az ideális heteroszexuális házasságéval, sem a keresztény barátság-esszménnyel. Hogy a meleg párok, beleértve a keresztény meleg párokat is, sokkal inkább ilyen „posztmodern monogámiában” élnek, azt szociológiai kutatók is alátámasztják.<sup>129</sup> Azok a szerzők, akik a modern meleg identitás alapját a barátságban látják (különböző hangsúlyokkal Hunt, Stuart, Sullivan és Nimmons), gyakran nemcsak azt ismerik el, hogy a barátság és az erotikus kapcsolatok közötti dinamika meglehetősen bonyolult, hanem azt is, hogy ez a dinamika nem csupán a meleg párokat, hanem az egész meleg közösségeket érinti, s ezt hasonlóképpen igazolják is a szociológiai kutatások.<sup>130</sup> Jordan joggal figyelmeztet arra, hogy „a szexuális kizárólagosság hiánya” (sokkal inkább mint a „poligámia” vagy a „hűtlenség”), amit a meleg körök zöme elfogad, s ami Elisabeth Stuart művében a meleg kapcsolatok előnyeként volt kiemelve, alapvető problémát jelent mindenfajta egyházi kapcsolatmegszentelés esetében. Sőt, megfigyelését általánosíthatjuk is abban az értelemben, hogy „a szexuális kizárólagosság hiánya” alapvető „cruxot” képez

129 Yip: *Gay Male Christian Couples*, i. m., 77–102.

130 Nardi, *Invincible Communities*, i. m., 74–101.

a meleg teológia teljes rendszerében, s a kereszténység és a homoszexualitás integrációjának törekvéseiben azok teljes komplexumát illetően.

Jordan megfigyelését azonban visszájára is lehet fordítani: elmondható, hogy szó sincs projekcióról, sokkal inkább projektekről beszélhetünk – két szembenálló teológiai projektről, melyek mindegyike nemcsak tükrözni és másolni szeretné a valóságot, hanem hatni is szeretne rá, és formálni is akarja azt. Az egyik oldalon ott az azonos neműek kapcsolatának projektje, mely UGYANOLYAN, mint a heteroszexuális viszony, az egyház által megszentelt házasság. A másik oldalon ott a MÁSSÁG feltámasztásának projektje, melyet az egyház a múltban legalább néha és néhol barátságként szentelt meg. Mindkét projektnek nem csak szűkebb jelentése van a szentségtani teológia keretei között, hanem szélesebb antropológiai is, mert ezekben ismét és másként az a kérdés is felmerül, hogy tulajdonképpen min is alapszik a modern meleg identitás lényege.

A korábbi fejezetekben gyakran feltűnt a meleg keresztény gondolkodás két fő áramlatának dinamikája: az egyik oldalon az egyházi „szeparatista” törekvések, a másikon az „integrációsak”. Az egyik oldalon tehát azok állnak, akik számára a meleg identitás a kiindulópont, s ebbe szeretnék integrálni a keresztény hitet, a másik oldalon azok, akik a keresztény identitásból indulnak ki, s ebbe szeretnék integrálni



a meleg léttapasztalatot. Az egyik oldalon a baloldali queer értelmiségiek, a másikon a homoconok. Az egyik oldalon a különleges erotikus meleg lelkiesség szószólói, a másikon azok, akik az egyetemes keresztény lelkiesség aktualizálásán fáradoznak a meleg keresztények számára. Az egyik oldalon azok a szerzők, akik a konfliktust, a provokációt és a nyílt szexualitást alkalmazzák tudatos kommunikációs eszközökként, a másikon azok a szerzők, akik a „közöset” keresik, a konfliktusmentességet, azt, ami a régmúlt keresztény tradíciójával összehangolható, azt, amivel a nem beavatott többség is azonosulni tudna, vagy legalább tolerálná.

A kötelékek megszenteléséről szóló elmélkedésekben is két áramlatról, két koncepció dinamikájáról van szó: vagy az azonos neműek házasságáról, vagy az egyház által intézményesített barátságról. Ám ezúttal egy-egy irányzat összhangja csak részleges: „házasságról” beszélnek mind a szeparálódást hirdető teológusok (Williams), mind egyes homoconok, már amennyiben csak a polgári és társadalmi szinten maradunk (Sullivan). „Barátságról” beszélnek azok a szerzők is, akik mintákat keresnek a hagyományban (Boswell, Bray), és azok is, akik a meleg közösségek jelenlegi helyzetének analíziséből indulnak ki (Hunt, Stuart, Nimmons, és Sullivan is, mihelyt közösségi tapasztalatról beszél). A „barátság” előfordulhat hagyományos, újra felélesztett, szakrális és kizárólagosan páros intézményként, de felveheti



a programszerűen nem kizárólagosító, plurális intézmény jelentéstartalmát is, ebben az esetben azonban nehezen szakralizálható.

És ezekhez a gondolatmenetekhez a huszonegyedik században egy újabb jelenség is társult, amellyel még a kilencvenes évek szerzői sem számoltak, s ami újra megingatta a „hagyományosról” és a „hagyományellenesről” alkotott elképzeléseinket: ez pedig a már korábban említett „gayby boom”, mivel a meleg párok között szinte tömegesen terjedt el a gyerekvállalás igénye. Míg e jelenség megjelenése ELŐTT meglehetősen problematikusnak tűnt a meleg kapcsolatokról úgy beszélni, mintha azok „házasságok” lennének, sőt megszenteltetni azokat, hiszen szemmel láthatólag nem teljesítették a házasság egyik alapvető küldetését, a gyereknevelést – a „gayby boom” megjelenésével ez a helyzet megváltozott: a meleg párok vérbeli családokká váltak. E családok továbbra is bizonyos mértékig a szülők szexuális életéről szólnak, de másról is, egyre inkább a gyerekek társadalmi és egyházi életéről, a megkeresztezésről és a konfirmációról, a karácsonyról stb., stb. A meleg szülők megjelenése jelentős mértékben tolja el a hangsúlyt a „megszentelt barátságról” szóló elmélkedések irányából a „házasság” felé. Sőt mi több: a meleg szülők megjelenése már csak azzal is, hogy egyáltalán valós lehetőségként létezik ilyesmi, analóg módon „felértékeli” az azonos nemű gyermektelen párokat is, és egyszerű partnerekből legitim családdá léphetnek elő.

Másrészt viszont ebbe a házasságba a gyerekek sosem a szülők nemi egyesüléséből érkeznek, hanem racionális döntés eredményeként, mellyel a párok megerősítik érzelmi és társadalmi kapcsolatukat. Az, ami meg van szentelve, vagy amit meg kell szentelni – ami a család alapját képezi – ugyanis nem a szexuális aktus, hanem egy érzelmi és egy életre szóló kötelek. Ebben az értelemben tehát ez az új családmodell is magában hordja a „megszentelt barátság” vonásait, sokkal inkább, mint a „klasszikus” házasságéit...

Látható, hogy bizonyos szempontból továbbra is érvényesek Mark Jordan megjegyzései, melyeket az idevágó teológiai és antropológiai gondolkodásnak címezett: a társadalmi gyakorlat megelőzi az elméletet. Az antropológiai vagy teológiai elmélet – vagy visszamenőlegesen, vagy megkésve – megkísérel reflektálni arra, mi is történik valójában... Az azonos neműek kapcsolatának megszentelése a jövőben is evidensen kulcsfontosságú kérdés marad a „meleg teológia” majdani fejlődéstörténetében.

## Befejezés: cseh hagyomány kontra nyugati áramlatok

A tanulmány a végéhez ért – bemutatta a „meleg teológián” belül érzékelhető két fő áramlatot, a „szeparációs” és az „integráló” törekvéseket, és rámutatott a legfontosabb, mindmáig megoldatlan témára is, a „cruxra”, vagyis az azonos nemű kapcsolatok megszentelésének kérdéskörére. A tanulmány mindközben elsősorban amerikai és brit anyaggal dolgozott. Nem is tehetett volna másként, ugyanis a „kulturális háború” felszámolására irányuló törekvések összessége angolszász környezetben formálódott ki, és döntő módon angol terminusokkal (vagy azok kalkjaival) fejezi ki önmagát. Ugyanakkor másodlagosan befolyásolta a történeteket más európai országokban, kultúrákban és egyházakban is, ahogy azt a tanulmány során, noha csak hevenyészetten, érintettük.

De mit kezdjünk mindezzel Csehországban? Egy olyan országban, ahol Amerikával szemben az egyháznak olyan kis befolyása van a nyilvános életre, ahol Amerikával és Nyugat-Európával szemben

olyan láthatatlan a meleg közösség megszervezettsége, ahol olyan marginális szerepe van az ultrakonzervatív jobboldalnak, miközben az az angolszász, de az egész nyugati világban a „kulturális háború” egyik fő mozgatója, ahol jóformán nem is létezik a „baloldali meleg lázadók” hagyománya, és nincsenek „posztmodern queer elméletírók”, akik az angolszász, de az egész nyugati világban a „kulturális háború” ellenpólust képező főszereplői? Mit kezdünk mindezzel egy olyan országban, ahol olyan régóta a liberális gondolkodás uralkodik mind a szexualitás, mind a vallás kérdéseiben, legyen bár ebben a liberalizmusban túlsúlyban épp a tolerancia vagy sokkal inkább a könnyelműség? Nem egy importált problémáról van csak szó, mely a cseh valóságot egyáltalán nem érinti?

Nem. Mindezzel a jövőben számolnunk kell.

Először is azért, mert a csehországi történések egyre inkább a nyugati, sőt a globális fejlődés összefüggésrendszeréhez igazodnak más tekintetben is, és ennek megfelelően ebben is. Konkrétan a huszonegyedik század tízes éveiben a vallásos-nemzeti jobboldal meglepően sikeresen kezdi befészkelni magát a cseh nyilvánosság tereibe, és tekintélyes pártfogóra lel Václav Klaus cseh köztársasági elnök személyében. Ennek az ultrajobboldalnak a retorikájában, ahogy Klauséban is, azonban meglepően erőteljes szerephez jut a homofóbia, mely többek között az első, 2011-ben megrendezett prágai „gay pride” körüli vitákban

mutatkozott meg.<sup>131</sup> Maga az esemény, a relatíve tömeges részvétel és az erőteljes médiavisszhang arra vall, hogy ezzel párhuzamosan a cseh meleg közösség is elkezd egyre látványosabban megjelenni nyilvános térben. Az elkövetkezendő években feltételezhető, hogy a kereszténység (vagyis annak jobboldali fundamentalista variánsa) és a homoszexualitás közötti „kulturális háború” sokkal inkább fogja jellemezni a csehországi állapotokat, mint korábban.<sup>132</sup>

Másodszor: cseh egyházi környezetben is léteznek kísérletek az integrációra. Gyakorlatilag közvetlenül az 1989-es demokratikus forradalom után megalkult a meleg keresztények felekezetei fölött álló szervezete Logos néven,<sup>133</sup> melynek tevékenységében nem hivatalosan részt vett néhány katolikus pap is, de a szervezetet hivatalosan a Cseh Testvérek Evangélikus Egyházának egyik prágai parókiája karolta föl. A Logos más nagyvárosokban is fiókcsoportokat hozott létre, 1995-ben pedig többek közt *Kereszténység és homoszexualitás* címmel teológiai közlőnyt jelen-

131 Lásd: [cs.wikipedia.org/wiki/Prague\\_Pride\\_2011](http://cs.wikipedia.org/wiki/Prague_Pride_2011).

132 Lásd Zdeněk R. Nešpor eszmefuttatásait az amerikai kulturális háború európai áterjedésének veszélyéről és a cseh vallási tábor radikalizálódásáról: Zdeněk R. Nešpor: *Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha, Kalich 2010.

133 Lásd az alapító, Dagmar Křížková, egykori katolikus nővér visszaemlékezéseit: Dagmar Křížková: *Jak se rodil Logos. Pohled do minulosti*: <http://logos-brno.stud.cz/nazory/jak-se-rodil-logos.-pohled-do-minulosti-do-dagmar-krizkove.html>

tetett meg, s egy, a lélekszámát tekintve kicsi, a nyilvánosság számára szinte láthatatlan közösségként éli mindennapjait. Másrészt néhány protestáns egyház ehhez a témához viszonylag nyíltan állt hozzá, lásd például az ókatolikus egyház nem hivatalosan befogadó környezetét (ez az egyház itt nem jutott el az azonos neműek kapcsolatának hivatalos elismeréséig, mint ókatolikus testvéregyházai Nyugat-Európában és az USA-ban), vagy lásd a Cseh Testvérek Evangélikus Egyház zsinatának 2005-ben kiadott *A homoszexuális kapcsolatok kérdésköre* című előzékeny és a legteljesebb mértékben „antihomofób”, bibliai és teológiai, orvosi és pszichológiai érvekkel alátámasztott dokumentumát.<sup>134</sup> Másrészt viszont a homoszexualitás és a vallásosság interakciója, máskor pedig a manifesztálódó egyházi ortodoxia meglepően jelentős helyet foglal el a cseh kulturális és művészeti hagyományban – és mindez a lelki orientáltságú művészetben a cseh kulturális térben sokkal látványosabban van jelen, mint a konkrét, kis vallási közösségek vagy a hivatalos egyházi dokumentumok szövegeiben.

Ennek az interakciónak a különféle változatait olyan jelentős, olykor kifejezetten „kanonikus” képzőművészek vagy írók jelenítik meg, mint Julius Zeyer, Otokar Březina, Jiří Karásek ze Lvovic, Jan

134 Lásd: [http://www.e-cirkev.cz/data/att/TISK\\_19-06\\_Problematika\\_homosexualnich\\_vztahu.pdf](http://www.e-cirkev.cz/data/att/TISK_19-06_Problematika_homosexualnich_vztahu.pdf)



Zrzavý, Josef Topol, Jiří Kuběna vagy Ladislav Fuks. Ettől a döntően katolikus irányvonalától oldalvást áll az ortodox zsidó hitre tért Jiří Langer művészete, akit bizonyos távolságtartással szintén ide sorolhatunk. Ebben a különleges cseh tradícióban, melynek nincs sem az európai, sem az amerikai irodalomban hasonló korszaka (azokban sokkal inkább magányos szerzők szerepelnek a folytonossági vonallal szemben), a hangsúly sokkal inkább a homoszexuális életérzés érzelmi, mint a szexuális oldalára kerül – és ezekhez az érzelmes homoszociális barátságokhoz alkotnak modell-előképeket a premodern kulturális formákból.<sup>135</sup>

És ami ennél is érdekesebb: a fiatalabb generációhoz tartozó művészek is ugyanehhez a vonalhoz térnek vissza. Erre a legújabb bizonyíték Františka Jirousová *Száműzöttek* (Vyhnanci, 2010) című regénye. A főszereplő egy homoszexuális fiú, aki elátkozott dekadenssé stilizálja önmagát, illetve egy vallásos katolikus lány. Legfontosabb párbeszédükben nem teológiai, hanem egy belső tapasztalatokon alapuló érvelés zajlik le. A lány így érvel a kereszténység mellett: ha az ember önmaga belsejébe tekint, ott meglátja a kereszténység magvát. Az ifjú azt mondja, hogy ott ő olyasmire bukkan, ami nem egyeztethető össze a kereszténységgel. Erre a lány azzal vág vissza,

135 Vö. Martin C. Putna a kol.: *Homosexualita v dějinách české kultury*. Praha, Academia 2011.

hogy ha azt a bizonyos dolgot az egyházi tanítás elveti, az valószínűleg rossz is. Az ifjú válasza sem késik.

„– És mi van akkor, ha az a legmélyebb és legszebb dolog, amit csak az ember az életében megismerhet? (...) Akkor bizony az egyház évezredek tanítása téved – mondott ki Nikola minden egyes szót határozottan”<sup>136</sup> – írja Jirousová.

Ennek a kettős identitásra irányuló tartós művészi vonzalomnak nem könnyű definiálni az okait. Talán belejátszik ebbe a cseh huszadik század történelmi tapasztalata, melyben maga a vallás is sokkal inkább személyes választás tárgyává válik, „alternatívává” és „lelki kalanddá”, mintsem domináns és „természetes” társadalmi formává – és éppen ebben a formájában lehet vonzó a meleg identitású személyek számára. Talán ehhez járul hozzá a „szabadesésben” e vonal húzóereje is, melyet annyi jelentős név képvisel. A jelenség aprólékos elemzése egy másik tanulmány tárgya lehetne, illetve kellene, hogy legyen. Bizonyosnak látszik ugyanakkor, hogy a cseh művészeti hagyomány, öntudatlanul és mit sem sejtve, maga megy elébe azoknak az intellektuális áramlatoknak, melyek főként az angolszász világból érkeznek, és konkrétan annak kulturálisan hagyományosabb, kevésbé konfliktusos, „integráló”, sőt (nem szűk politikai értelemben véve!) „homocon” változataihoz látszik csatlakozni. És lehetséges, hogy ezek találko-

136 Františka Jirousová: *Vyhnaníci*. Eroika, Praha 2010, 199.

zása kulturális értelemben gyümölcsöző lesz, vagy legalábbis segít tompítani annak a „kulturális háborúnak” a kiélezettségét, mely a cseh földön is végigsöpörhet majd.

Befejeztem 2011. december 18-án.



## Utóirat a magyar olvasóhoz

*Kereszténység és homoszexualitás: integrációs kísérletek* (2012) alcímű könyvem alapanyagát az angolszász kulturális környezetből merítettem, hiszen az integrációs modell ott kezdett kialakulni. Az eredeti cseh kiadás végéhez egy függelékkel illesztettem, mely mind a társadalmi-egyházi diskurzusokban, mind pedig a szépirodalomban a hasonló, csehországi integrációs irányulásokot követi nyomom. Ebből a függelékből világosan látszik, hogy nem pusztán az angolszász irányzatok hatásáról van szó, hanem egy saját, eredeti cseh tradíció is formálódik, mely mintegy előkészíti azok beáramlását. (Aprólékosan a cseh anyaggal a *Homoszexualitás a cseh kultúra történetében* című könyv foglalkozik).<sup>137</sup> A magyar olvasó joggal kérdezheti – és hol marad a mi szellemi hagyományunk, és hol maradnak a mi jelenkori társadalmi vitáink? Noha már évek óta nagy lelkesedéssel ismerkedem a magyar kultúrával, s néhány jelentős magyar személyiségről (Esterházy Péter, Mednyánszky

137 PUTNA, Martin C. (ed.): *Homosexualita v dějinách české kultury*. Praha 2011.

László) közzé is tettem néhány írást, egy a csehhez hasonló, analóg összegzésre, mely hasonlóan rövid és összegző karakterű lehetett volna, nem vállalkozhattam. A magyar olvasónak ugyanakkor rendelkezésre áll a *Szodoma és környéke. Homoszocialitás, barátságretorika és queer irányulások a magyar költészetben* című munka, melyet fordítóm, Csehy Zoltán írt, és a Kalligram Kiadó gondozásában jelent meg.<sup>138</sup> Ez a mű elsősorban irodalomtörténeti és nem teológiai szempontból közelít a kérdéskörhöz, de rámutat arra is, hogy számos magyar személyiség életművében és munkásságában, a cseh kultúrához hasonló módon hatja át egymást a keresztény lelkiség és a homoerotika (például Nádasdy Ádám verseiben). Hasonlóan kiemelkedő munkák születnek Közép-Európa más irodalmaiban is, pl. Tomasz Nastulczyk és Piotr Oczko *Homoseksualność staropolska. Przyczynek do badań* című műve.<sup>139</sup> Úgy tűnik tehát, hogy Közép-Európa ebben a tekintetben is több hasonló tapasztalattal rendelkezik, mint ahogy azt korábban hittük, csak fel kell rá hívni a figyelmet, mint a kultúra legitim, alkotó jellegű és pozitív részére. A közös közép-európai léttapasztalat megpecsételése és megszentelésére egy kiváló régi példa hozható fel:

138 CSEHY Zoltán: *Szodoma és környéke. Homoszocialitás, barátságretorika és queer irányulások a magyar költészetben*, Pozsony 2014.

139 NASTULCZYK, Tomasz – OCZKO, Piotr: *Homoseksualność staropolska. Przyczynek do badań*. Kraków 2012.



Szent Adalbert (957?– 997?) alakja, akinek kultusza mind a cseh, mind a lengyel és mind a magyar kultúrában ismeretes.

Amikor Petr Piřha, a titokban felszentelt pap, polgári foglalkozását tekintve nyelvész megkísérelte *Csehország és az ő szentjei* című művében a középkori csehországi szentek karakterének mélyebb megértését, és mindeközben nem félt nem hagyományos technikákat alkalmazni (az összehasonlító vallástörténettől a jungi mélypszichológiáig), különlegesen figyelemreméltó módon írta meg Szent Adalbert portróját. A cölibátusban élő szent mintha „a természet-től adódóan” viszolygott volna a testiségtől, miközben a szublimált baráti erősz adományát birtokolta: „És épp Adalbert felkészültségének erotikus momentuma egy nagy, ideális, álomszerűen valószerűtlen szerelemre az, ami egy olyan reménység megtestesült alakjává avatta őt, mely az angyalok közötti elmondhatatlan és végtelen szerelemre irányul, s ez volt az oka annak is, amiért a zsenge korú István király és később főként az ifjú Ottó császár megmámorosodtak az egy generációval idősebb Adalbert bölcsességétől. Bölcsesség volt ez, érett bölcsesség, melyet egy beteljesületlen romantikus szerelem szárnya röpített egyre magasabbra, egyre távolabb. (...) Adalbert tisztában volt saját szépségével, és ismerve e szépség sötét mélységeit, felelősségtudattal töltötte meg azt. (...) Egyszersmind tudatosította azt is, hogy a test olyan ajándék, melyet mások szolgálatába kell állítanunk,

és a barátságra és a testvériességre irányuló fájdalmas vágy szolgálatába állította azt. A vértanúság vágya Adalbertnél teljes természetességében nő ki a testi vágytól megszabadult szenvedélyből, illetve a tiszta, ugyanakkor testileg valóságos szeretetből.”<sup>140</sup>

Piřha szövege nem történettudományi szakmunka, sokkal inkább irodalmi esszé. Sőt, talán többet mond el a szerző saját felfogásáról az ideális pap karakterét illetően, mintsem tulajdonképpeni tárgyról, Szent Adalbertről. Ez, persze, nem jelenti azt, hogy intuitív módon nem lenne képes helyesen értelmezni Szent Adalbert alakját, aki valószínűleg az első cseh értelmiségi lehetett, aki huzamosabb tartózkodásai és személyes kapcsolatai révén közvetlenül kapcsolódott a korabeli Európa implicit módon homoszociális klerikusi kultúrájához. Adalbert személyiségének tanulmányozása árnyaltabb lehet, mivel nemcsak történelmi források maradtak fenn róla, de saját írásai is ránk hagyományozódtak. Adalbert fennmaradt irodalmi szövegei nem odahaza, hanem Rómában, a klerikusi kultúra epicentrumában keletkeztek: Adalbert ekkor az Aventinuson található Szent Elek kolostorban időzött. Mindkét mű klaszikus műfajú (legenda és homília), mindkét mű műfaji közhelyekkel dolgozik és felhasználja a korábbi feldolgozásokat (Szent Gorgonius és Szent Elek életrajzait). Kérdéses, hogy Adalbert szerzőként mit tett

140 PIŘHA, Petr: *Čechy a jejich svatí*. Praha 1992, 43.

hozzá ehhez a hagyományhoz, hogy mennyi érződik benne személyisége lenyomatából. Bizonyára már maga a témaválasztás és egyes motívumok kiemelése is jelzésértékű. *Szent Gorgonius legendája* című művében egy ókeresztény mártír, egykori barátja életét festi le. Gorgonius és Dorotheus együtt éltek a császári palotában, együtt „imádták az Urat, hirdették az igaz utat, voltak hiteles hitvallók,”<sup>141</sup> és együtt is végezték ki őket. Mindkettejüket külön sírba temették, ám „noha testeiket elkülönítették egymástól, amikor egyikük sírjánál imádkozunk, akkor az az érzésünk, hogy a másik is jelen van”.<sup>142</sup> Az életükben és halálukban is egybekötött mártírpár-ábrázolások John Boswell kutatásai szerint a klerikusi homoszociális kultúra egyik közhelyének számítanak, a közös sírra tett célzás pedig Bray tézisének látszik igazolni. Az a részletkérdés, hogy a testek valójában nem közös sírban nyugszanak, de szimbolikus értelemben mégis egybe tartoznak, csak megerősíti a feltevéseinket.

A Szent Elek-homília a testvérek előtt hangzott el a kolostor védőszentjéről. Ha összevetjük az „Elek-ről, Isten emberéről” készült többi életrajzi feldolgozással, a szerző nem árul el semmi újabb, ismeretlen részletet a szent életéről, feltételezi ugyanis, hogy a hallgatóság behatóan ismeri azt. Annál inkább

141 NOVÝ, Rostislav (ed.): *Slavníkovci ve středověkém písemnictví*. Praha 1987, 98.

142 Uo., 102.

hangsúlyozza viszont példaadó magatartását, azét a férfiét, aki a nászéjszakán elhagyta a menyasszonyát, hogy immár a lelki szerelemnek szentelhesse magát: „Amikor lángra lobbanva az isteni szerelemtől elvetette a testi nászt, bizonyára kiérdemelte az Úr szerelmét”.<sup>143</sup> Elek nem nemzett testi fiaikat, de lelki fiai, maguk az aventinusi szerzetesek, most az ő tisztelői és követői lettek: „mi, akik lemondunk a testi élvezetekről és a földi vagyonról, és angyali életmóddal utáltuk meg a testi szerelmet és a gyereknemzést...” – írja.<sup>144</sup>

Adalbert egyszerű megfogalmazása („az Úr szereleme”), illetve a kolostor szerzeteseinek lelki családját szerényen ünneplő szakasz egésze is szinte jelentéktelenné válik összevetve más középkori klerikus szerzők egzaltált és sokatmondó misztikájával (ezek a művek javarészt amúgy is későbbiek, mint Adalbert szövegei, a tizenkettedik és a rá következő századokból valók). Adalbert szövegeiből egyáltalán nem következik, hogy valamiféle különleges, erotikával átítatott krisztusközpontú misztikát kultivált volna, vagy hogy testvérei közül valakivel is kizárólagos érzelmi kapcsolatban lett volna. Az meg fel sem merül, hogy a szó modern értelmében „homoszexuálisnak” nevezhetnénk. Mindezekből és Adalbert életének más mozzanataiból, már amennyire a legendákból, kró-

<sup>143</sup> Uo., 110.

<sup>144</sup> Uo., 111.

nikákból és más forrásokból megismerhetjük (lásd irtózását a testiségtől, lásd baráti kapcsolatrendszerét a férfiak világával, lásd feltűnő nyugtalanságát, állandó helykeresését, folyamatos úton levéseit Európa-szerte, folyamatos csalódásait az ideális pihenőhely meglegelését illetően) viszont egyértelműen kiderül, hogy közvetlen előképe és mintapéldánya volt annak a klerikus értelmiséginek, reprezentánsa annak a homoszociális érzelmi kultúrának, mely az elkövetkező századokban Európa-szerte megannyi homoszociális érzelmi töltetű irodalmi szöveg létrejöttét segítette elő.





## Felhasznált irodalom

- Barry D. Adam, *The Rise of a Gay and Lesbian Movement*. Boston, Twayne Publishers 1987.
- Aelred of Rievaulx: *Spiritual Friendship*. Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications 1977.
- Patrick Allitt: *Religion in America since 1945*. New York, Columbia University Press 2003.
- Daniel Ange: *Homosexuální – kdo jsi? Kam jdeš?* Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 1995.
- Stephen Bates: *A Church at War. Anglicans and Homosexuality*. London, I. B.Tauris 2004.
- Bruce Bawer: *A Place at the Table. The Gay Individual in American Society*. New York, Touchstone 1994.
- Bruce Bawer (ed.): *Beyond Queer. Challenging Gay Left Orthodoxy*. New York, The Free Press 1994.
- Bruce Bawer: *Stealing Jesus. How Fundamentalism Betrays Christianity*. New York, Three Rivers Press 1997.
- Bernard Bergonzi: *Gerard Manley Hopkins*. London, The Macmillan Press 1977.
- Gisela Bleibtreu-Ehrenberg, Gisela: *Tabu: Homosexualität. Geschichte eines Vorurteils*. Frankfurt am Main, S. Fischer 1978.
- Donald L. Boisvert: *Out on Holy Ground. Meditations on Gay Men's Spirituality*. Cleveland: The Pilgrim Press 2000.
- Donald L. Boisvert: *Sanctity and Male Desire. A Gay Reading of Saints*. Cleveland, The Pilgrim Press 2004.

- Donald L. Boisvert and Robert Goss (eds.): *Gay Catholic Priests and Clerical Sexual Misconduct. Breaking the Silence*. New York – London, Harrington Park Press 2005.
- John Boswell: *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago and London, The University of Chicago Press 1980.
- John Boswell: *Same-Sex Unions in Premodern Europe*. New York, Vintage Books 1995.
- Alan Bray: *Homosexuality in Renaissance England*. New York, Columbia University Press 1995.
- Alan Bray: *The Friend*. Chicago – London, The University of Chicago Press 2003.
- Patrick J. Buchanan: *Smrt Západu. Jak vymírání obyvatel a invaze přistěhovalců ohrožují naši zemi a civilizaci*. Praha, Mladá fronta 2004.
- Stephen C. Carlson: *The Gospel Hoax. Morton Smith's Invention of Secret Marc*. Waco, Texas, Baylor University Press 2005.
- Gary David Comstock: *Unrepentant, Self-Affirming, Practicing. Lesbian/Bisexual/Gay People Within Organized Religion*. New York, Continuum 1996.
- Martin Duberman, Martha Vicinus, Martha and George Chauncey (eds.): *Hidden from History. Reclaiming the Gay and Lesbian Past*. London – New York, Penguin 1989.
- Martin Duberman: *Stonewall*. New York, Dutton 1993.
- Geoffrey Faber: *Oxford Apostles. A Character Study of the Oxford Movement*. Oxford, A Pelican Book 1954.
- Lilian Faderman: *Krásnější než láska mužů. Romantické přátelství a láska mezi ženami od renesance po současnost*. Praha, One Woman Press 2002.
- Will Fellows: *A Passion to Preserve. Gay Men as Keepers of Culture*. Madison, The University of Wisconsin Press 2004.

- Dominique Fernandez: *Le Rapt de Ganymede*. Paris, Grasset 1989.
- Stefano de Fiore (ed.): *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 1999.
- Michael Ford: *Wounded Prophet. A Portrait of Henri J. M. Nouwen*. New York – London, Doubleday 1999.
- Michel Foucault: *Péče o sebe. Dějiny sexuality III*. Praha, Herrmann a synové 2003.
- Richard W. Fox: *Jesus in America. Personal Savior, Cultural Hero, National Obsession*. San Francisco, Harper 2004.
- John Gallagher and Chris Bull: *Perfect Enemies. The Religious Right, the Gay Movement, and the Politics of the 1990s*. New York, Crown Publishers 1996.
- Chris Glaser: *The Word Is Out. The Bible Reclaimed for Lesbians and Gay Men*. San Francisco, Harper 1994.
- Chris Glaser: *The Love That Dare Not Pray Its Name. The Gay and Lesbian Movement in America's Churches*, in Jeffrey S. Siker (ed.): *Homosexuality in the Church. Both Sides of the Debate*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press 1994, s. 150-160.
- Donal Godfrey: *Gays and Grays. The Story of the Inclusion of the Gay Community at Most Holy Redeemer Catholic Parish in San Francisco*. Lanham – Boulder, Lexington Books 2007.
- Richard Goldstein: *Homocons. The Rise of the Gay Right*, London – New York, Verso 2002.
- Peter J. Gomes: *The Bible and the Homosexuality. The Last Prejudice*, in týž: *The Good Book. Reading the Bible with Mind and Heart*. New York: William Morrow and Company 1996, 144–172.
- Roberto J. González-Casanovas: *Male Bonding as Cultural Construction in Alfonso X, Ramon Llull, and Juan Manuel. Homosocial Friendship in Medieval Iberia*, in Josiah Blackmore and Gregory S. Hutcheson (eds.): *Queer Ibe-*

- ria. *Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*. Durham and London, Duke University Press 1999, 157–193.
- Robert Goss: *Jesus Acted Up. A Gay and Lesbian Manifesto*. San Francisco, Harper 1993.
- Robert Goss: *Queering Christ. Beyond Jesus Acted Up*. Cleveland, The Pilgrim Press 2002.
- Robert Goss and Mona West (eds.): *Take Back the Word. A Queer Reading of the Bible*. Cleveland, The Pilgrim Press 2000.
- Judy Grahn: *Another Mother Tongue. Gay Words, Gay Worlds*. Boston, Beacon Press 2000.
- Steven Greenberg: *Wrestling with God and Men. Homosexuality in the Jewish Tradition*. Madison, The University of Wisconsin Press 2004.
- Jody Greene: *The Work of Friendship*. *A Journal of Lesbian and Gay Studies* 10, 2004, 320–337.
- Anselm Grün a Gerhard Riedl: *Mystika a erós*. Praha, Česká křesťanská akademie 1996.
- Shaun Jacob Halper: *Coming Out of the Hasidic Closet. Jiří Mordechai Langer and the Fashioning of Homosexual-Jewish Identity*. *Jewish Quarterly Review* 101, 2011, Nr. 2, 189–231.
- Daniel A. Helminiak: *Co vlastně Bible říká o homosexualitě?* Brno, CDK 2007.
- Gilbert Herdt (ed.): *Gay Culture in America*. Boston, Beacon Press 1992.
- Olive Elaine Hinnant: *God Comes Out. A Queer Homiletic*. Cleveland, The Pilgrim Press 2007.
- Tom Horner: *Jonathan Loved David. Homosexuality in Biblical Terms*. Philadelphia, Westminster Press 1978.
- Mary E. Hunt: *Fierce Tenderness. A Feminist Theology of Friendship*. New York, Crossroad 1991.

- Kittredge Cherry: *Jesus In Love*. Berkeley, Androgyne Press 2006.
- Kittredge Cherry: *Art That Dares. Gay Jesus, Woman Christ and More*. Berkeley, Androgyne Press 2007.
- Janet R. Jakobsen: *Queers Are Like Jews, Aren't They? Analogy and Alliance Politics*, in Daniel Boyarin, Daniel Itzkowitz, and Ann Pelegrini (eds.): *Queer Theory and the Jewish Question*. New York, Columbia University Press 2003, 64–89.
- Peter Jeffery: *The Secret Gospel of Mark Unveiled. Imagined Rituals of Sex, Death, and Madness in a Biblical Forgery*. New Haven – London, Yale University Press 2007.
- Theodore W. Jennings: *The Man Jesus Loved. Homoerotic Narratives from the New Testament*. Cleveland, The Pilgrim Press 2003.
- Františka Jirousová: *Vyhnanci. Eroika*, Praha 2010.
- Toby Johnson: *The Role of Gay Identity in the Transformation of Human Consciousness*. Los Angeles – New York, Alyson Books 2000.
- Toby Johnson: *Gay Perspective. Things Our Homosexuality Tells Us About the Nature of God and the Universe*. Los Angeles, Alyson Books 2003.
- William Stacy Johnson: *A Time to Embrace. Same-Gender Relationships in Religion, Law, and Politics*. Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publishing 2006.
- Mark D. Jordan: *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago, The University of Chicago Press 1997.
- Mark D. Jordan: *The Silence of Sodom. Homosexuality in Modern Catholicism*. Chicago, The University of Chicago Press 2000.
- Mark D. Jordan: *Blessing Same-Sex Unions. The Perils of Queer Romance and the Confusions of Christian Marriage*. Chicago, The University of Chicago Press 2005.

- Katechismus katolické církve*, § 2357–2359; Praha, Zvon 1995.
- Gilles Kepel: *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno, Atlantis 1996.
- Eve Kosofsky Sedgwick: *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire*. New York, Columbia University Press 1985.
- Mathew Kuefler (ed.): *The Boswell Thesis. Essays on Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*. Chicago – London, The University of Chicago Press 2006.
- David J. Kundtz and Bernard S. Schlager: *Ministry among God's Queer Folk*. Cleveland, The Pilgrim Press 2007.
- Simon LeVay and Elisabeth Nonas: *City of Friends. A Portrait of the Gay and Lesbian Community in America*. Cambridge, MA – London, England, The MIT Press 1995.
- Seymour Martin Lipset: *Dvousečná zbraň. Rub a líc americké výjimečnosti*. Praha, Prostor 2003.
- Ramón Llull: *Kniha o Příteli a miláčku*. Malvern, Praha 2004.
- Petr Macek: *Novější angloamerická teologie*. Praha, Kalich 2008.
- Charles Marsh: *Wayward Christian Soldiers. Freing the Gospel from Political Captivity*. Oxford – New York, Oxford University Press 2007.
- Dugan McGinley: *Acts of Faith, Acts of Love. Gay Catholic Autobiographies as Sacred Texts*. New York, Continuum 2004.
- Terrence McNally: *Corpus Christi*. New York, Dramatists Play Service 1999.
- John McNeill: *The Church and the Homosexual*. Boston, Beacon Press 1976.
- John McNeill: *Taking a Chance in God. Liberation Theology for Gays, Lesbians, and Their Lovers, Families, and Friends*. Boston, Beacon Press 1988.



- John McNeill: *Freedom, Glorious Freedom. The Spiritual Journey to the Fullness of Life for Gays, Lesbians, and Everybody Else*. Boston, Beacon Press 1995.
- John McNeill: *Both Feet Firmly Planted in Midair. My Spiritual Journey*. Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press 1998.
- Stuart Howell Miller: *Prayer Warriors. The True Story of a Gay Son, His Fundamentalist Christian Family, and Their Battle for His Soul*. Los Angeles – New York, Alyson Books 1999.
- David T. Morgan: *The New Brothers Grimm and Their Left Behind Fairy Tales*. Macon, Georgia, Mercer University Press 2006.
- Stephen D. Moore: *God's Beauty Parlor and Other Queer Spaces In and Around the Bible*. Stanford, Stanford University Press 2001.
- Peter M. Nardi: *Invincible Communities. Gay Men's Friendships*. Chicago, The University of Chicago Press 1999.
- Zdeněk R. Nešpor: *Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha, Kalich 2010.
- David Nimmons: *The Soul Beneath the Skin. The Unseen Hearts and Habits of Gay Men*. New York, St. Martin's Press 2002.
- Axel Nissen: *Romantic Friendship Reader. Love Stories Between Men in Victorian America*. Boston, Northeastern University Press 2003.
- Robert Nugent (ed.): *A Challenge to Love. Gay and Lesbians Catholics in the Church*. New York, Crossroad 1984.
- Robert Nugent and Jeannine Gramick (eds.): *Building Bridges. Gay and Lesbian Reality and the Catholic Church*. Mystic, Connecticut, Twenty-Third Publications 1992.
- Carolyn Oulton: *Romantic Friendship in Victorian Literature*. Aldershot, Hampshire – Burlington, Vermont, Ashgate 2007.

- Joe Perez: *Soulfully Gay. How Harvard, Sex, Drugs, and Integral Philosophy Drove Me Crazy and Brought Me Back to God*. Boston, Integral Books 2007.
- Petr Pokorný (ed.): *Fragment tzv. tajného Markova evangelia*, in Jan A. Dus a Petr Pokorný (eds.): *Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy I*. Praha, Vyšehrad 2001. 45–51.
- Stephen Prothero: *American Jesus. How the Son of God Became a National Icon*. New York, Farrar, Straus and Giroux 2003.
- Martin C. Putna: *Obrazy z kulturních dějin americké religiozity*. Praha, Vyšehrad 2010.
- Martin C. Putna a kol.: *Homosexualita v dějinách české kultury*. Praha, Academia 2011.
- David Robinson: *The Unitarians and the Universalists*. Westport, Connecticut – London, England, Greenwood Press 1985.
- Paul Robinson: *Queer Wars. The New Gay Right and Its Critics*. Chicago, The University of Chicago Press 2005.
- Will Roscoe (ed.): *Living the Spirit. A Gay American Indian Anthology*. New York, St. Martin's Press 1988.
- Will Roscoe: *Queer Spirits: A Gay Men's Myth Book*. Boston, Beacon Press 1995.
- Will Roscoe (ed.): *Harry Hay. Radically Gay. Gay Liberation in the Words of Its Founder*. Boston, Beacon Press 1996.
- Will Roscoe: *Jesus and the Shamanic Tradition of Same-Sex Love*. San Francisco, Suspect Thoughts Press 2004.
- Julia F. Saville: *A Queer Chivalry. The Homoerotic Asceticism of Gerard Manley Hopkins*. Charlottesville and London, University Press of Virginia 2000.
- Letha Dawson Scanzoni, and Virginia Ramey Mollenkott: *Is the Homosexual My Neighbor? A Positive Christian Response*. San Francisco, Harper 1994.
- Michelangelo Signorile: *Life Outside. The Signorile Report on Gay Men: Sex, Drugs, Muscles, and the Passages of Life*. New York, Harper 1997.

- Jeffrey S. Siker: *Homosexual Christians, the Bible, and Gentile Inclusion: Confessions of a Repenting Heterosexist*, in Jeffrey S. Siker (ed.): *Homosexuality in the Church. Both Sides of the Debate*. Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press 1994, 178–193.
- Morton Smith: *The Secret Gospel. The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel According to Mark*. New York, Harper and Row 1973.
- Brigitte Spreitzer: *Die stumme Sünde. Homosexualität im Mittelalter*. Göttingen, Kümmerle Verlag 1988.
- Michael Standaert: *Skipping Towards Armageddon. The Politics and Propaganda of the Left Behind Novels and the LaHaye Empire*. New York, Soft Skull Press 2006.
- Thomas Stehling: *Medieval Latin Poems of Male Love and Friendship*. New York – London, Garland Publishing 1984.
- Thomas Stevenson: *The Sons of the Church. The Witnessing of Gay Catholic Men*. New York, Harrington Park Press 2006.
- Elizabeth Stuart: *Daring to Speak Love's Name. A Gay and Lesbian Prayer Book*. London, Penguin 1992.
- Elizabeth Stuart: *Just Good Friends. Towards a Lesbian and Gay Theology of Relationships*. London, Mowbray 1995.
- Andrew Sullivan: *Virtually Normal. An Argument about Homosexuality*. New York, Vintage Books 1996.
- Andrew Sullivan: *Love Undetectable. Notes on Friendship, Sex, and Survival*. New York, Vintage Books 1998.
- Andrew Sullivan: *Same-Sex Marriage. Pro and Con: A Reader*. New York, Vintage Books 2004.
- Andrew Sullivan: *The Conservative Soul. Fundamentalism, Freedom, and the Future of the Right*. New York, Harper 2006.
- Svätost sbratření. Molitva na bratrotvorenije – Euché eis adel-fopoiésin. Souvislosti 14, 2003, č. 3, 18–19.

- S. Thomae Aquinatis *Summa Theologica*. Parisiis, Bloud et Barral 1882.
- Mark Thompson: *Gay Soul. Finding the Heart of Gay Spirit and Nature with Sixteen Writers, Healers, Teachers, and Visionaries*. San Francisco, Harper 1994.
- Mark Thompson: *Gay Body. A Journey Through Shadow to Self*. New York, St. Martin's Press 1997.
- Phyllis Trible: *Texts of Terror. Ouvertures to Biblical Theology*. Philadelphia, Fortress Press 1984.
- Jim Wallis: *God's Politics. Why the Right Gets It Wrong and the Left Doesn't Get It*. San Francisco, Harper 2005.
- Mary Jo Weaver (ed.). *What's Left? Liberal American Catholics*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press 1999.
- Welcome to Dignity/Boston*, brosúra évszám és kiadási helymegjelölés nélkül.
- Caroline White: *Christian Friendship in the Fourth Century*. Cambridge: Cambridge University Press 1992.
- Melissa M. Wilcox: *Coming Out in Christianity. Religion, Identity and Community*. Indianapolis, Indiana University Press 2003.
- Robert Williams: *Just As I Am. A Practical Guide to Being Out, Proud and Christian*. New York, Crown Publishers 1992.
- Nancy Wilson: *Our Tribe. Queer Folks, God, Jesus, and the Bible*. San Francisco, Harper 1995.
- Alan Wolfe: *One Nation, After All: What Middle-Class Americans Really Think About: God, Country, Family, Racism, Welfare, Immigration, Homosexuality, Work, the Right, the Left and Each Other*. New York, Penguin 1998.
- Andrew K. T. Yip: *Gay Male Christian Couples. Life Stories*. Westport, Connecticut – London, Praeger 1997.
- J. Williams T. Youngs: *The Congregationalists*. Westport, Connecticut – London, Praeger 1998.

## Internetes források

[www.beyondexgay.com](http://www.beyondexgay.com)

[cs.wikipedia.org/wiki/Prague\\_Pride\\_2011](http://cs.wikipedia.org/wiki/Prague_Pride_2011)

[www.dignityusa.org](http://www.dignityusa.org)

[http://www.e-cirkev.cz/data/att/TISK\\_19-06\\_Problematika\\_homosexualnich\\_vztahu.pdf](http://www.e-cirkev.cz/data/att/TISK_19-06_Problematika_homosexualnich_vztahu.pdf)

Richard John Neuhaus: A Place at the Table. The Gay Individual in American Society. "National Review 1993, December 13: [findarticles.com/p/articles/mi\\_m1282/is\\_n24\\_v45/ai\\_14752844/](http://findarticles.com/p/articles/mi_m1282/is_n24_v45/ai_14752844/)

[www.freedomtomarry.org](http://www.freedomtomarry.org)

[www.gaybyboom.co.uk](http://www.gaybyboom.co.uk)

[www.gayparentmag.com](http://www.gayparentmag.com)

[www.godhatesfags.com](http://www.godhatesfags.com)

[www.ilga.org](http://www.ilga.org)

[www.jonathanrauch.com](http://www.jonathanrauch.com)

[www.logcabin.org](http://www.logcabin.org)

Dagmar Křížková: Jak se rodil Logos. Pohled do minulosti: <http://logos-brno.stud.cz/nazory/jak-se-rodil-logos.-pohled-do-minulosti-do-dagmar-krizkove.html>

[www.mccchurch.org](http://www.mccchurch.org)

[mphawaii.tripod.com/Religion/DignityApology.htm](http://mphawaii.tripod.com/Religion/DignityApology.htm)

[www.mychaljudge.com](http://www.mychaljudge.com)

[www.newwaysministry.org](http://www.newwaysministry.org)

[pqasb.pqarchiver.com/washingtonpost/access/80614828.html?FMT=ABS&FMTS=ABS:FT&date=Sep+14%2C+2001&author=John+F.+Harris&pub=The+Washington+Post&edition=&startpage=C.03&desc=God+Gave+U.S.+%27What+We+Deserve%2C%27+Falwell+Says](http://pqasb.pqarchiver.com/washingtonpost/access/80614828.html?FMT=ABS&FMTS=ABS:FT&date=Sep+14%2C+2001&author=John+F.+Harris&pub=The+Washington+Post&edition=&startpage=C.03&desc=God+Gave+U.S.+%27What+We+Deserve%2C%27+Falwell+Says)

[www.radfae.org](http://www.radfae.org)

[www.rainbowallianceopenfaith.homestead.com/  
GayLove3.html](http://www.rainbowallianceopenfaith.homestead.com/GayLove3.html)  
[saintmychaljudge.blogspot.com](http://saintmychaljudge.blogspot.com)  
[www.thesisters.org](http://www.thesisters.org)  
[www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/  
documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19861001\\_homo  
sexual-persons\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homo_sexual-persons_en.html)  
[www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/  
documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20051104\\_  
istruzione\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_en.html)

## Beszélgetések

Rev. Quinn Caldwell, Old South Church, UCC Boston

Rev. Michael Cooper, MCC Boston

Dr. Brian Flanagan, Paulist Center Boston

Rabi Steven Greenberg, New York

Rev. Dr. Donal Godfrey, University of San Francisco

Peggy Hayes, Dignity Boston

Prof. William Stacy Johnson, Princeton Theological Seminary

Prof. Mary A. Tolbert, Dr. Jay Johnson és Dr. Bernard Schlager, Pacific School of Religion, Berkeley

Prof. John McDargh, Dr. John Crowley-Buck és Celso Perez, Boston College

illetve más keresztények, zsidók és a témával foglalkozó személyek Bostonban, New Yorkban, San Franciscóban, Savannah-ben, Münchenben, Oslóban vagy Prágában.



## Névmutató

**Aelredus Rievallensis** (Rievaulx-i Aelred) 40, 111, 114, 135, 143, 157, 185

**Alcuinus** 99

**Amenábar, Alejandro** 14

**Amis és Amil**, irodalmi hősök 100, 112

**Arisztotelész** 157

**Baldricus Burgulianus** (Baudry de Bourgueil) 100

**Bawer, Bruce** 60, 61, 62, 63, 65, 67, 68, 72, 74, 145, 185

**Bertalan apostol** 143, 152

**Boff, Leonardo** 34

**Boisvert, Donald** 55, 127, 128, 131, 130, 134, 144, 185, 186

**Boswell, John** 79, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 110, 111, 150, 154, 155, 156, 157, 162, 166, 181, 186, 190

**Boyd, Malcolm** 125, 135, 144

**Bray, Alan** 107, 108, 109, 110, 111, 156, 157, 162, 166, 181, 186

**Březina, Otokar** 172

**Buchanan, Pat** 19, 186

**Bush, George, Jr.** 70

**Centúrió** (százados), bibliai alak 86

**Cherry, Kittredge** 95, 132, 133, 134, 144, 189

**Cicero, Marcus Tullius** 157

**Csehy Zoltán** 178

**Daly, Mary** 34

**Dávid**, bibliai alak 85, 94, 111, 135, 188

**Darwin, Charles** 22, 23

**Derrida, Jacques** 63

**Esterházy Péter** 177

**Ezékiel**, próféta 85

**Falwell, Jerry** 11

**Fellows, Will** 71, 186

**Fernandez, Dominique** 101, 187

**Ford, Michael** 112, 113, 187

**Foucault, Michel** 36, 59, 63, 64, 103, 105, 187

**Fox, Matthew** 34, 44

**Fuks, Ladislav** 173

- G**laser, Chris 48, 136, 137, 144, 145, 187  
 Godescalcus (Gottschalk) 99  
 Godfrey, Donal 52, 53, 187, 196  
 Goldstein, Richard 67, 187  
 Gomes, Peter J. 79, 83, 101, 187  
 González-Casanovas, Roberto J. 106, 187  
 Goss, Robert 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 55, 56, 68, 83, 87, 88, 90, 127, 130, 131, 134, 144, 186, 188  
 Grahn, Judy 123, 124, 188  
 Gramick, Jeannine 33, 34, 35, 44, 191  
 Greenberg, Steven 65, 66, 81, 82, 85, 105, 188, 196  
  
**H**all, Phil 95  
 Hall, Radclyffe 138  
 Hay, Harry 60, 121, 122, 123, 124, 125, 192  
 Helminiak, Daniel A. 78, 85, 86, 188  
 Hilarius, az angol 100  
 Hinnant, Olive Elaine 56, 188  
 Hirschfeld, Magnus 59  
 Hopkins, Gerard Manley 112, 114, 115, 185, 192, 196  
 Horner, Tom 85, 86, 189  
 Hunt, Mary 159, 160, 164, 166, 188  
  
**I**stván, I. (Szent) 179  
  
**J**akab, apostol 143  
 János evangélista, lásd szeretett tanítvány 93, 128, 132, 151  
 Jeanne d'Arc 40  
 Jennings, Theodore W. 83, 86, 90, 91, 92, 93, 94, 101, 189  
 Jézus Krisztus 33, 36, 37, 38, 39, 40, 47, 69, 77, 79, 80, 83, 86, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 124, 125, 126, 127, 128, 132, 133, 134, 135, 136, 140, 142, 143, 151, 153, 157, 158, 163  
 Jirousová, Františka 173, 174, 189  
 Johnson, Toby 124, 125, 189  
 Jonatán, bibliai alak 85, 94, 111, 135, 188  
 Jordan, Mark D. 24, 54, 55, 80, 104, 161, 162, 163, 164, 165, 168, 189  
  
**K**arásek ze Lvovic, Jiří 106, 172  
 Khám, bibliai alak 79  
 Klaus, Václav 170

Kopernikusz, Nikolausz 22,  
23

Küng, Hans 35

Kuběna, Jiří 173

Kunz, David 56

**L**anger, Jiří 105, 173

Lázár, bibliai alak 83, 138

Lincoln, Abraham 69

Llull, Ramón 106, 107, 111,  
187, 190

**M**arbodus Redonensis 100

Mária Magdolna, bibliai alak  
133

Máté evangélista 31, 55, 77,  
95

McNally, Terrence 95, 140,  
141, 142, 143, 150, 190

McNeill, John 43, 132, 139,  
143, 144, 145, 191

Mednyánszky László 177

Milk, Harvey 12, 15, 130

Montaigne, Michel de 148,  
157

Moore, Stephen D. 87, 191

Mollenkott, Virginia Ramey  
48, 84, 88, 192

**N**ádasdy Ádám 178

Nagy Szent Baszileosz (Nagy  
Szent Vazul) 111

Naomi (Noémi), bibliai alak  
85, 94, 111, 135

Nastulczyk, Tomasz 178

Nazianzoszi Szent Gergely  
111

Nehemiás, bibliai alak 87

Neuhaus, Richard John 70,  
195

Newman, John Henry 110,  
111, 112, 115

Nimmons, David 158, 159,  
164, 166, 191

Nouwen, Henri 112, 113,  
187

Nugent, Robert 33, 34, 44

**O**czko, Piotr 178

Órigenész 40

Ottó, I. 179

**P**ál, bibliai alak 81, 128, 151,  
152

Pasolini, Pier Paolo 59

Paulinus Nolanus (Nolai  
Szent Paulinus) 98

Perez, Joe 125, 132, 192

Perry, Troy 31, 35

Péter, bibliai alak 90, 151,  
152

Píthá, Petr 179, 180

Platón 148

**R**atzinger, Joseph 10, 12,  
33, 34

Rauch, Jonathan 66

Renatus, Christian 129  
Robertson, Pat 11  
Robinson, Gene 50  
Roscoe, Will 122, 123, 125,  
145, 192  
Ruth, bibliai alak 85, 87, 94,  
111, 135, 147

**S**avio, Dominik (Szent Do-  
mokos) 129

Sergius és Bacchus, szentek  
111, 128, 135, 151, 152,  
155, 156

Schlager, Bernard 56, 104,  
190, 196

Shepard, Matthew 15, 95, 130

Signorile, Michelangelo 66,  
72, 192

Smith, Morton 92, 93, 186,  
193

Stehling, Thomas 105, 193

Stevenson, Thomas 43, 71,  
132, 193

Stuart, Elizabeth 136, 138,  
160, 161, 164, 166, 193

Sullivan, Andrew 61, 63, 64,  
65, 67, 68, 69, 74, 145,  
148, 149, 157, 158, 164,  
166, 193

**S**zent Adalbert 179, 180, 182

Szent Elek 180, 181

Szent Ferenc (Assisi) 129

Szent Gorgonius 180, 181

Szent János (Aranyszájú) 98

Szent János (Keresztelő) 128,  
132, 151

Szent Kristóf 128

Szent Sebestyén 128

Szent Tamás (Aquinói) 7, 64,  
101

**T**immermans, Felix 140

Thompson, Mark 123, 125,  
135, 145, 194

Topol, Josef 173

**W**alafridus Strabo (Walah-  
frid von der Reichenau)  
99

West, Mona 87, 88

White, Dan 12

Wilde, Oscar 15, 129, 136

Williams, Robert 39, 40, 94,  
127, 144, 150, 166, 194

Williams, Rowan 50

Wilson, Nancy 40, 41, 83,  
94, 145, 194

**Y**ip, Andrew K. T. 71, 164,  
194

**Z**inzendorf, Christian Re-  
natus 129

Zeyer, Julius 172

Zrzavý, Jan 173

## Summary

### Christianity and Homosexuality: Attempts on Integration

A “cultural war” rages between Christian churches and gay communities in contemporary Western world. Representatives of the churches make an effort to hinder furthering of rights of homosexuals; representatives of gay communities often criticize and ridicule Christianity. This study presents an overall look at the “third party” – those, who try to mitigate this cultural war and find ways of integration of gay identity into Christian tradition. Attempts are made primarily in the field of church organization: establishing independent “gay churches” (such as Metropolitan Community Church), founding support groups within existing churches (such as Dignity in the Roman-Catholic Church). Gradually, some protestant denominations or local communities approve liberal views and accept gay members and their partnerships. The whole spectrum of possible approaches is still intersected by two basic lines: “separationists” and “integrationists”.

Analogous attempts are transferred in the field of political discourse. Gay emancipation started to gain ground in relation with social movement of the left since the end of 1960's. However, a group of "homocons", or homosexual conservatives, emerges in 1990's with a claim that gay citizens had by that time in fact become an established part of all social structures, they had adopted more traditional life style and can rightfully profess even conservative and religious world views. "Homocons" were opposed by leftist radicals (often under the "queer" label, symbolizing permanent inadaptability of the LGBT community). There are again two movements within the gay community: a "rightist" one, often religiously oriented, and a "leftist" one, maintaining revolutionary and often anti-religious discourse.

Biblical studies provide deeper theological arguments for integration. The first phase of this analysis is a disproof of so called "texts of terror". According to this approach, none of the frequently quoted biblical passages rejects homosexuality as non-chosen identity. The next phase then constructs analogies between the gay community and other oppressed communities of which the Bible speaks, followed by a search for positive biblical models of same-sex couples (David and Jonathan, Ruth and Naomi, a Roman centurion and his boy). This study of the Bible also focuses on Jesus. It is impossible to say "Jesus was a gay" due to an anachronistic nature of this claim,



but it is possible to formulate a hypothesis about his predominant inclination towards male intimacy, see especially the theme of "Beloved Disciple" in the Gospel as well as in the subsequent tradition.

In the field of the church history there are also some attempts to reconstruct some not-only-negative relations between churches and homosexuals. John Boswell and others speak about periods of cultural tolerance of homosexual behavior (esp. in the 12<sup>th</sup> century). Other historians, in particular Alan Bray, nevertheless correct this hypothesis: It was not a tolerance of communities with gay identity in the modern sense, but acceptance of life model of "romantic friendship". In any case, church history serves as a source of figures which modern gay Christian groups can identify themselves with – pairs of friends among saints (Serge and Bacchus), preachers of "theology of friendship" (Aelred of Rievaulx, Ramon Llull) or Christian intellectuals with same-sex affective identity, transposed in their works (J. H. Newman, G. M. Hopkins). As most of these figures live officially in celibacy, a shift in their interpretation is required – but also a shift in presentation and self-perception of modern gay Christian groups: from emphasizing the sexual dimension to reflexion of a more general affective dimension.

This is also related with a search for specific spirituality, i.e. practice of religious life, for gay Christians. Some authors base their approach mainly on non-

Christian religious practice, especially the tribal traditions of shamans belonging to the "third sex". Such spirituality then consists mainly of sexual mysticism and works in this field belong rather to the context of New Age (Harry Hay and his followers). Other authors however combine these "pagan" sexual motifs with symbols of Christian tradition, sometimes with an intention to provoke (D. Boisvert and others). Yet another authors stress more social and emotional, rather than sexual, aspects of gay identity. They for example create texts in the genre of prayer books, providing array of prayers and ceremonies for specific life situation of gay people, such as coming out etc. (Elizabeth Stuart and others). The search for "gay spirituality" is also reflected in works of art of various genres, perhaps most significantly in Terrence McNally's play *Corpus Christi*, where the main protagonist, Jesus-like gay person, is meant as an identification model for gay Christians. Also in this area we can find the main dividing line between authors who are purposefully full of conflict, corresponding to the separationism and leftist "queer movement" – and authors looking for frictionless models of integration, corresponding to integrationism and the program of homocons.

The key area is the one of sacramental theology. Here the question of the nature of church blessing of same-sex unions is discussed. Is it simply the same marriage as the one among heterosexuals, or is it

a ceremony, or possibly a sacrament of some other kind – blessing of an exclusive friendship? In the latter case, some authors refer to medieval ceremony of “adelfopoiesis”, i.e. “making of brothers” as a model for modern ceremonies of this kind. However, whether this is a legitimate model is still a matter of fierce discussions. The spread of homoparentality, i.e. children brought up by same-sex couples, then moves the discussion in the direction of marriage, because the presence of children transforms same-sex couples in real families. In any case, the religious practice and social process here runs far ahead of its theological reflection.

The study ends with a look at the Czech context in which the presented topic seems to be only marginal, given the prevailing low degree of religious participation of the Czech population. Yet even here these topics are present in the public sphere – on the one hand the “cultural war” has also arrived in the Czech lands from the West, on the other hand Czech culture has its own specific tradition in this sphere – a long lineage of authors who have homoerotic feelings and who claim to belong to religious tradition at the same time (J. Zeyer, J. Karásek ze Lvovic, J. Zrzavý, J. Langer etc.). Czech culture itself thus goes and meets this phenomenon.



Kiadta a Kalligram Polgári Társulás, Dunaszerdahely, és a Kalligram Könyv- és Lapkiadó Kft., Pozsony, 2015. Oldalszám 208. Felelős kiadó Szigeti László. Felelős szerkesztő Polgár Anikó. A borítót a Vatopedi monostorban található Utolsó vacsora című freskó reprodukciójának felhasználásával Hrapka Tibor tervezte. Nyomdai előkészítés Szaniszló Tibor. Nyomta az Expresprint Kft., Partizánske.

Vydal OZ Kalligram, Dunajská Streda a Kalligram, spol. s r. o., Bratislava 2015. Prvé vydanie. Počet strán 208. Vydavateľ László Szigeti. Zodpovedná redaktorka Anikó Polgár. Návrh obálky Tibor Hrapka. Grafická úprava Tibor Szaniszló. Vytlačil Expressprint, spol. s r.o., Partizánske.









Martin C. Putna (1968) cseh irodalom- és kultúrtörténész, a szociális és kulturális antropológia professzora, a prágai Károly Egyetem Humán Tudományok Karának tanára. A különböző kultúrák és a vallás kapcsolatáról számos tanulmánykötetet és monográfiát jelentetett meg.

Bővebb információk a szerzőről:  
[www.mcputna.cz](http://www.mcputna.cz)

3000 Ft

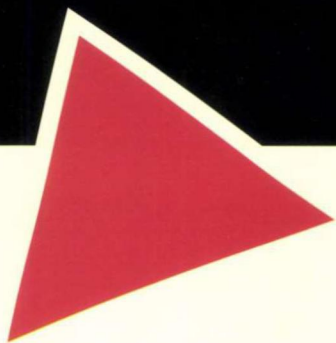
ISBN 978-80-8101-871-8



10 EUR

9 788081 018718 >

[WWW.KALLIGRAM.COM](http://WWW.KALLIGRAM.COM)



Ez a könyv nem arra a kérdésre  
keresi a választ, hogy KELL-E,  
sokkal inkább arra,  
hogy MIKÉNT.

KALLIGRAM